VISIT…

VISIT…

Мишель Фуко. История сексуальности-III: Забота о себе

MICHEL FOUCAULT
HISTOIRE DE LA SEXUALITE-III
LE SOUCI DE SOI
GALLIMARD

ЗАБОТА О СЕБЕ

ДУХ И ЛИТЕРАГРУНТРЕФЛ-БУК КИЕВМОСКВА 1998
УДК 130.2 ББК 87.8 Ф70
Перевод с французского Т. Н. Титовой и О. И. Хомы

под общей редакций А. Б. Мокроусова

Художник В. А. Сердюков

Издание осуществлено при содействии Посольства Франции в Украине и поддержке Министерства иностранных дел Франции.

Перепечатка отдельных частей и произведения в целом без письменного разрешения издательства "Грунт" запрещена и преследуется по закону.

ISBN 5-87983-074-8
© Edition Qallimard, 1984

© Руководство проекта.
Издательство "Дух и Литера" (D. L), 1998 © Перевод на русский язык.
Издательство "Грунт", 1998 © Примечания, указатели.
Издательство "Грунт", 1998 © Оформление серии.
Издательство "Рефл-бук", 1998

СОДЕРЖАНИЕ

I. СНЫ ОБ УДОВОЛЬСТВИЯХ 7

1. МЕТОД АРТЕМИДОРА 11
2. АНАЛИЗ 25

3. СОН И АКТ 33

II. КУЛЬТУРА СЕБЯ 45

III. Я И ДРУГИЕ 79

1. МАТРИМОНИАЛЬНАЯ РОЛЬ 83
2. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИГРА 92

IV. ТЕЛО 109

1. ГАЛЕН 117

2. ХОРОШИ ОНИ ИЛИ ПЛОХИ?..... 124
3. РЕЖИМ УДОВОЛЬСТВИЙ 136

4. РАБОТА ДУШИ 145

V.ЖЕНА 157

1. СУПРУЖЕСКИЕ УЗЫ 163

2. ПРОБЛЕМА МОНОПОЛИИ 178

3. УДОВОЛЬСТВИЯ В БРАКЕ 189

VI. МАЛЬЧИКИ 201

1. плутарх 207
2. ПСЕВДО-ЛУКИАН 226

3. НОВАЯ ЭРОТИКА 245

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 251

ПРИЛОЖЕНИЯ
.....259

Указатель цитированных произведений (А. Б. Мокроусов)..... 261

Указатель имен (О. И. Хома и А. Б. Мокроусов)..... 273

Библиография работ М. Фуко 280

In memoriam
.....283

ГЛАВА I
СНЫ ОБ УДОВОЛЬСТВИЯХ

1. Метод Артемидора
2. Анализ
3. Сон и акт

Я начну с анализа текста, в известном смысле уникального. Это сочинение, посвященное "практике" повседневности, а не рефлексии или моральным предписаниям,-- единственный дошедший до наших дней памятник эпохи, в котором содержится более или менее систематическое описание различных форм половых актов. Не высказывая прямо сколько-нибудь определенные моральные суждения об этих актах, он демонстрирует все же схемы общепринятых оценок, как можно предположить, весьма близких к тем общим принципам, которые и прежде, в классическую эпоху, составляли моральный опыт aphrodisia*. Следовательно, книга Артемидора служит своего рода ориентиром. Она свидетельствует о постоянстве. Она характеризует распространенный образ мышления. Поэтому она позволит нам оценить все своеобразие и новизну присущих той эпохе философских и медицинских размышлений об удовольствиях и сексуальном поведении.

---

* В Заботе о себе, как и в Использовании удовольствий, Фуко применяет ключевой для себя греческий термин -- та афродизия. "дела Афродиты", "любовные утехи", "наслаждения" -- без перевода, специально различив его с понятиями "сексуальность" и "плоть". Подробнее см. комментарий С. Табачниковой в: Фуко М. Воля к истине.-- М, 1996.-- С. 385.-- Прим. ред.

1.

МЕТОД АРТЕМИДОРА

Сонник* Артемидора -- единственный целиком дошедший до наших дней памятник широко распространенного в античности жанра онирокритики. Сам Артемидор, писавший во II веке н. э., обильно цитирует авторов сочинений, имевших хождение в его эпоху и тогда уже зачастую считавшихся древними: Ни-кострата Эфесского1, Паниасия Галикарнасского2, Аполлодора Тельмесского3, Феба из Антиохии4, Диониса из Гелиополя5, натуралиста Александра из Минда6. Он с похвалой отзывается об Аристандре Тельмесском7, а также упоминает три книги Гемина Тирского, пять книг Деметрия Фалерского и двадцать две книги Артемона Милетского8.

Отвечая в посвящении Кассию Максиму (возможно, Максим Тирский или же его отец9) на призыв своего адресата "не растратить напрасно", "из скромности и нерешительности" накопленные им знания, Артемидор заявляет, что "ничем иным и не занимался, а только денно и нощно прилежал к снотолкованию"10. Выспренняя фраза в духе жанра? Возможно. Однако то, чем занимался Артемидор, менее всего походило на простой свод расхожих примеров сбывшихся онейрических пред-

---

* Греч. 'Онейрокритика (букв. "толкование сновидений").-- Прим. ред.

1 Артемидор. Сонник, 1, 2.
2 Там же, I, 2; I, 64; II, 35.
3 Там же, I, 79.
4 Там же, I, 2; II, 9; IV, 48; IV, 66.
5 Там же, II, 66.
6 Там же, I, 67: II, 9: II, 66.
7 Там же. I, 31; IV, 23; IV, 24.
8 Там же, I, 2; II, 44.
9 См. предисловие А.-Ж. Фестюжьера к французскому изданию (С. 9), а также исследование: C. A. Behr Aelius Aristides and the Sacred Tales.-- P. 181 sq.
10 Артемидор. Сонник, IV, вступление: II, заключение.

знаменований. Он стремился написать сочинение методическое и методологическое: с одной стороны, пособие, руководство, которое бы направляло рутинную повседневную практику, а с другой,-- теоретический трактат, обосновывающий интерпретативные процедуры.

Не нужно забывать, что анализ сновидений был составной частью техник существования. Поскольку образы, возникающие во сне (во всяком случае, некоторые из них), считались приметами реальности или провозвестием будущего, потребность в их расшифровке была чрезвычайно велика, и жизнь, "сообразованная с разумом", не могла пренебречь такой задачей. Эта традиция, издавна бытовавшая в народе, со временем распространилась и среди людей просвещенных. Коль скоро приходится постоянно обращаться к профессиональным

толкователям ночных видений, неплохо бы и самому уметь интерпретировать такого рода знаки. Сохранились многочисленные свидетельства той роли, которую отводили анализу снов как жизненной практике, необходимой не только в исключительных обстоятельствах, но и в повседневности. Так, в сновидениях боги дают советы, высказывают пожелания, а порой и прямые указания. Пусть сон лишь предупреждает о том или ином событии, ничего не предписывая, пусть даже ход грядущих событий предопределен,-- все равно, следует узнать заранее, что произойдет, дабы оставалась возможность приготовиться: "Божество,-- утверждал Ахилл Татий в Левкиппе и Клитофоне,-- любит являться нам ночью и приоткрывать завесу над нашим грядущим,-- не для того, однако, чтобы мы сумели уберечь себя от него (ведь людям не под силу справиться с роком), но для того, чтобы с большим смирением мы к нему отнеслись. Ведь все, что обрушивается на человека неожиданно, ошеломляет его душу своей внезапностью и погружает ее в безысходность, если же люди исподволь готовят себя к страданию, пусть еще даже не испытанному, то острота его понемногу притупляется"1. Позднее Синесий, воспроизводя традиционное воззрение, заявит, что наши сны суть некий род оракула, который "пребывает в нас", сопровождая "в странствиях, в походе, в поле, на форуме и на торжище"; к сну нуж-

_____

1 Ахилл Татий, Левкиппа и Клитофон, I, III.

но относиться как к "вечно неусыпному пророку, неустанному безмолвному советчику"; таким образом, все мы, "мужчины и женщины, старики и юноши, богатые и бедные, простые граждане и власть имущие, горожане и крестьяне, ремесленники и риторы", не взирая "на пол, возраст, состояние или профессию", должны заняться толкованием сновидений1. В том же духе выдержан и Сонник Артемидора.

Главное для него -- объяснить читателю, как нужно действовать: разложив сон на элементы, раскрыть его "диагностический" смысл, а затем истолковать целое, исходя из элементов, и, памятуя о целом, расшифровать каждую часть. Не случайно он сравнивает техники снотолкования и дивинации: "В толковании снов следует подражать жрецам, которые знают, как толковать каждую отдельную примету, и окончательное решение выносят столь же по совокупности примет, сколь и по каждой в отдельности"2. Итак, перед нами трактат по толкованию, основное содержание которого составляют не чудесные пророчества снов, но techne, позволяющая правильно понять, о чем эти сны говорят. Книга эта адресована различным категориям читателей. Артемидор предлагает инструмент как [любителям] техники анализа, так и профессионалам. Он надеется увлечь своего сына, которому посвящены книги IV и V:

"Написанное в этой книге, пока она находится только у тебя, сделает тебя лучшим из всех снотолкователей"3 . Готов он помочь и тем, кто обратился было к гаданию, но, "не умея найти надежные книги", бродит "в потемках", рискуя разочароваться и "отшатнуться от этого занятия", на самом деле достойного и полезного. Этим людям трактат дает "спасительное средство" (therapeia soteriodes) против их заблуждений4. Печется Артемидор и о том, чтобы его труд "был понятен каждому" и не забывает о простом читателе, нуждающемся в элементарных инструкциях. В своей книге он видит род учебника жизни, инструмент, пригодный каждому в любых обстоятельствах и во

всякое время, поэтому-то и стремится привнести в анализ строй самой жизни: подобно тому, как "реальные события сле-

1 Synesios. De insomnis, 15-- 16.
2 Артемидор. Сонник, III, заключение; см. также I, 12.
3 Там же, IV, вступление.
4 Там же, I, вступление.

дуют в определенном порядке, так и во сне можно уловить определенную последовательность1.

Этот характер "руководства к повседневной жизни" особенно заметен, если сравнить трактат Артемидора с Речами Элия Аристида*-- болезненного, исполненного тревоги человека, из года в год внимавшего сновидениям с рецептами всевозможных способов лечения, которые бог посылал ему на протяжении его необычной болезни. Нетрудно заметить, что Артемидора не занимают чудеса, и в отличие от большинства текстов данного нас жанра его книга не опирается на практику культовой терапии, хотя и содержит традиционную формулу обращения к "отеческому богу" Аполлону Далдийскому, покорствуя которому [онирокритик из Далдий] взялся за свой труд:

"Много раз он побуждал меня к тому, ныне же <...> он воистину стоит надо мною и едва ли не прямо повелевает мне писать"2. В другом месте Артемидор сам подчеркивает отличие своего трактата от книг таких толкователей, как Гемин Тирс-кий, Деметрий Фалерский или Артемон Милетский, которые "перечисляли <...> множество снов, в особенности предписания и исцеления, полученные от Сараписа"3**. Сновидец, к которому обращается Артемидор, это не встревоженный праведник, ожидающий указаний свыше, но "каждый" человек, чаще всего мужчина (сны женщин рассматриваются в особой главе как возможные варианты тех случаев, когда в зависимости от пола субъекта изменяется смысл сновидения), у которого есть семья, имущество, зачастую свое дело (он ведет торговлю, держит лавку), нередко слуги и рабы (хотя учтены и случаи, когда у него нет ничего). Его волнует прежде всего здоровье,-- но также и жизнь и смерть близких, успех в делах, обогащение и разорение, браки детей, общественные обязанности, которые время от времени ему приходится исполнять. Одним

1 Там же, III, заключение.

* Имеются в виду Священные речи. Элия Аристида (XXIII-- XXVIII), в которых он описывает историю своего многолетнего недуга (по всей видимости, подагры), а также чудесного исцеления, дарованного ему Асклепием; отличались чрезвычайно экзальтированным стилем; см. в русском переводе Ю. Шульца Вторую священную речь//Ораторы Греции.-- М., 1985.-- Прим. ред.
2 Там. же, II, заключение.
3 Там же, II, 44.

** Об оракуле канопского Сараписа см. Страбон, География, XVII, 1.17.-- Прим. ред.

словом, речь идет о клиенте среднего достатка и социального положения. Текст Артемидора раскрывает нам образ жизни и заботы обычных людей.

Однако автор преследует и теоретическую цель, о которой упоминает в посвящении Кассию. Он намерен опровергнуть противников ониромантики и убедить скептиков, не верящих в те способы гадания, с помощью которых толкуют знамения. Поэтому голому изложению выводов Артемидор предпочитает хорошо продуманное исследование и дискуссию о методе. Он не самонадеян и не пренебрегает трудами предшественников:

он их все перечитал, но не затем, чтобы "перепевать", подобно многим другим. В "сказанном" предшественниками для него не так важна ссылка на признанные авторитеты, сколько их опыт во всей полноте и многообразии. И за этим опытом он обращается не к немногим авторитетам, но к самому источнику. Артемидор гордится (он пишет об этом в посвящении Кассию Максиму и повторяет в дальнейшем) широтой своего исследования. Во-первых, он "почитал делом чести добыть любую книгу о снотолкованиях", а во-вторых, тщательно обследовал все книжные лавки, которые держали на перекрестках средиземноморского мира толкователи снов и предсказатели будущего: "Я много лет, пренебрегая клеветой, водился с теми оболганными рыночными гадателями, которых люди важные и надменные* обзывают нищими, обманщиками и шутами; и в эллинских городах и на праздничных сборищах, и в Азии, и в Италии, и на самых больших и людных островах я терпеливо выслушивал рассказы о древних вещих снах и их исполнении, ведь в таких исследованиях нельзя было и действовать иначе"1. Тем не менее, сообщения Артемидора -- не просто изложение всего слышанного им, но попытка передать "опыт" (peira), в котором он видит "свидетеля и направителя" своего рассказа2. Это следует понимать в том смысле, что автор, владеющий всей наличной информацией, сопоставляет ее с данными, полученными из других источников, проверяет собственной практи-

---

* Буквально "люди с серьезными лицами и насупленными бровями" (ср. перевод Т. Миллер и М. Гаспарова: Памятники поздней античной научно-художественной литературы. II-- IV века.-- М., 1964.-- С. 211-- 220.-- Прим. ред.

1 Там же, I, вступление.

2 Там же, II, заключение.

кой, анализирует и подкрепляет доказательствами: таким образом, все обосновано, а не взято "наудачу, что кому придет в голову". Несомненно, подобные приемы исследования, контроля и "верификации", а также многие понятия (например, historia, peira), характерные для эпохи, в той или в иной степени испытавшей прямое либо опосредованное влияние скептической мысли, предполагают способ познания, опирающийся на те же основания, что и естественная история и медицина'. Весьма ценен текст Артемидора еще и в том смысле, что он представляет собой результат глубокого осмысления массы традиционных источников.

В такого рода документе бесполезно искать формулы строгой морали или новые правила сексуальных отношений,-- напротив, он, скорее, выявляет типы бытующих оценок и общепринятых норм поведения. Текст этот не чужд философской рефлексии, мы находим в нем достаточно точные упоминания о современных автору проблемах и прямые отсылки к актуальным тогда дискуссиям, но лишь касательно процедур расшифровки и методики анализа, а не суждений о ценности и содержании морали. Материал, на котором базируются интерпретации,-- онейрические сцены, рассматриваемые в качестве предзнаменований, ситуации и события, о которых они сообщают,-- принадлежит к общему ландшафту обыденного традиционного мира. Следовательно, от текста Артемидора можно ждать свидетельств весьма распространенной и давно укоренившейся моральной традиции. Хотя это сочинение изобилует деталями и, повествуя о сновидениях, разворачивает широкую и гораздо более систематическую, нежели любой иной памятник эпохи, панораму самых разнообразных форм половых актов и всевозможных сексуальных отношений, перед нами отнюдь не этический трактат, призванный, прежде всего, высказать суждение по поводу этих актов и отношений. Такие суждения встречаются здесь лишь опосредованные толкованиями снов или оценками поступков и сцен, в этих снах пред-

---

1 Р. Дж. Уайт (Wliite) в предисловии к английскому изданию Артемидора выделяет многочисленные следы влияния эмпириков и скептиков. Однако А. Кессельз (A. H. M. Kessels. Ancient Systems of Dream Classification//Mnemosune.-- 1969.-- P. 391) утверждает, что Артемидор был просто практикующим толкователем снов, с которыми он сталкивался в повседневной жизни.

ставленных. Принципы морали как таковые не даны, их можно распознать только в ходе анализа, интерпретируя интерпретации. Поэтому стоит остановиться на применяемой Артемидором процедуре расшифровки, для того, чтобы выявить мораль, скрытую за анализом сексуальных снов.

1. Артемидор различает две формы ночных видений. "Простые" ("незначащие") сновидения-enupnia отражают действительные аффекты сновидца ("указывают на настоящее"): "Некоторые переживания имеют свойство возвращаться, вновь возникать в душе и вызывать сонные видения: так, естественно, что влюбленный видит себя во сне с предметом своей любви, испуганный видит то, чего он боится, голодающему снится, будто он ест, жаждущему -- будто он пьет, а объевшемуся -- что его рвет или что его душат из-за возникшей преграды трудно-перевариваемой пищи..."1 Такие сновидения диагностировать легко: они суть "воспоминания о настоящем" и, демонстрируя сновидцу состояние ("переживания") его тела и души, указывают в первом случае на недостаток или избыток чего-либо, а во втором -- на его страхи или желания ("надежды").

Не таковы вещие сны oneiroi. Их природу и фунции Артемидор легко выводит из следующей троякой "этимологии": во-первых, oneiros -- это "то, что говорит бытие" (to on eirei), а говорит оно о том, что уже существует в последовательности времен и проявится как событие в более или менее скором будущем*; во-вторых, oneiros воздействует на душу, "возбуждая и расшевеливая" (oreinei) ее, иначе говоря, вещий сон, который "действует тем,

что ведет нас к осуществлению предсказания" и после пробуждения "становится толчком к делу", преображает душу, формирует ее и лепит; кроме того, в слове oneiros можно усмотреть еще и связь с именем нищего Ира, которого "жители Итаки называли так, "потому что у всех он там был

_____

1 Артемидор. Сонник, I, 1.

* Во французском переводе А.-Ж. Фестюжьера, которым пользуется Фуко, первая этимология Артемидора получает дополнительный "онтологический" привкус, несвойственный оригиналу; ср. в новом русском переводе М. Л. Гаспарова и В. Зимитиниевич: "Название ему [вещему сну.-- Ред.] дано от первопричины, или исходя из выражения "произносить будущее" [to on eirei], что означает попросту "говорить"" (Там же).-- Прим. ред.

на посылках""1*. Таким образом, [формы сновидений, обозначенные] терминами enupnia и oneiros, противопоставлены: одно говорит об индивидууме, второе -- о событиях в мире; одно отражает состояние тела и души, другое -- предвосхищает развитие [событий] в цепи времен; одно представляет игру недостатка и избытка в плане влечений и отвращений, другое шлет душе знамения, одновременно формируя ее. И если сновидения желаний указывают на реальность души в ее актуальном состоянии, то бытийные сны говорят о будущих событиях, которые сбудутся в соответствии с мировым порядком.

Эти категории подвергается новому расщеплению: согласно следующей дистинкции среди них различаются ясные, не требующие расшифровки или интерпретации, и иносказательные, образы которых наделены смыслом, отличный от внешнего проявления. В "незначащих" сновидениях состояний желание может обнаружить себя в легко объяснимом присутствии объекта (когда снится, например, желанная женщина), но может принять образ весьма далекий от объекта страсти. То же и для событийных "вещих" снов: одни из них дают прямые указания, являя уже существующее в модусе будущего,-- так, во сне видят, как тонет корабль, который вскоре действительно потерпит кораблекрушение, или рану, нанесенную оружием, которым сновидец в самом деле будет назавтра поражен... Такие сны называются "прямосозерцательными" ("теорематическими"). В других случаях видение и событие связаны косвенно: образ корабля, разбивающегося о скалы, например, может предвещать не кораблекрушение, и даже вовсе не бедствие, но, напротив, скорое освобождение, если он снится рабу. Это сны "аллегорические"**. Игра этих различий ставит перед

_____

1 Там же; ср. Гомер. Одиссея, XVIII, 7.

* Прозвище Арнеона, "всем известного бродяги" на посылках у женихов Пенелопы, образовано Гомером от имени вестницы богов Ириды (Ирис), которое Артемидор, в свою очередь, возводит, по мнению комментатора русского перевода, к глаголу eiro -- "называть, определять, говорить" (см. ВДИ.-- 1989.-- No4.-- С. 204, прим. 8).-- Прим. ред.

** Ср. в новом русском переводе М. Л. Гаспарова и В. Зимитиниевич: "Среди вещих снов <...> различаются прямосозерцательные и аллегорические. Прямосозерцательные сны -- это те, содержание которых схоже с тем, что в них привиделось. Аллегорические сны <...> знаменуют одно через другое, и во время этих снов душа естественным образом намекает на что-то" (I, 2).-- Прим. ред.

19

интерпретатором практическую задачу. Как узнать в каждом данном случае, имеешь ли дело со сновидением состояния или же с событийным сном? Как установить, означает ли видение именно то, что в нем "привиделось", или же следует предположить, что оно лишь "знаменует одно через другое"?

Коснувшись этой задачи на первых же страницах книги IV, Артемидор предлагает прежде всего поставить под вопрос самого сновидца, "прибегнуть к рассуждению". "Помни,-- говорит он,-- что у тех, кто ведет праведную и добропорядочную жизнь, не бывает ни обычных снов [enupnia], ни каких-либо иных бессмысленных видений. <...> Ведь у таких людей душа не замутнена ни страхом, ни надеждами, и при этом они имеют власть над своими плотскими желаниями...". Отметим эту мысль, очень часто встречающуюся у моралистов: добродетель заявляет о себе отсутствием сновидений, в которых воплощаются желания, равно как и невольные движения души или тела. "...Сновидения спящего,-- писал Сенека,-- бывают не менее бурными, чем их дни"1. Плутарх, ссылаясь на Зенона, напоминает: если человеку уже не снится, что недостойные поступки доставляют ему удовольствие, это свидетельствует о его исправлении. Он приводит пример тех, кто бодрствуя в состоянии бороться со своими страстями и сдерживать их, но ночью, "свободный от мнений и законов", не испытывает более стыда,-- тогда-то и пробуждается все, что есть в таких людях безнравственного и беспутного2.

Во всяком случае, для Артемидора сновидения состояний, коль скоро они возникают, могут принимать две формы: большей частью желание или отвращение у человека проявляется прямо и открыто, и тогда он "видят во сне именно то, чего желает или боится"; но людям "опытным и искушенным в толкованиях" их желания являются "в символической форме",-- при этом душа снотолкователя может сыграть с ним "ловкую шутку". Ведь если обычному человеку снится, например, женщина, которую тот вожделеет, или же долгожданная смерть хозяина, то искусная и недоверчивая душа человека опытного в снотолковании никогда не покажет ему просто состояние

---

1 Сенека. Нравственные письма, L, 6.

2 Plutarchus. Quamodo quis suos in virtute sentiat profectus, 12.

20

желания, в котором он пребывает, а прибегнет к хитрости, в результате чего сновидец увидит не самое возлюбленную, но нечто, ее обозначающее: "лошадь, зеркало, корабль, море, животное женского пола, женскую одежду...". [Здесь-то и возможны недоразумения]: в качестве примера Артемидор приводит историю о художнике из Коринфа, с душой, несомненно, сведущей, которому приснилось, будто в его доме разрушилась крыша и ему "отсекли голову". Можно было б усмотреть здесь предзнаменование будущего, но это оказалось

сновидение состояния: художник просто желал смерти своему хозяину, который "здравствует по сей день", мимоходом замечает Артемидор1.

Касательно же вещих снов, как отличить прозрачные и "прямосозерцательные" от аллегорических, возвещающих "одно через другое"? Если не останавливаться на необычных видениях, явно требующих интерпретации ("нелепо принимать вещи диковинные и невозможные для человека, пока он бодрствует, за прямосозерцательные сновидения"), "все прямосозерцательные сны исполняются немедленно", полностью раскрывшись в показанном и не оставив толкователю никакой поживы. Таким образом, аллегорические сновидения легко можно узнать по тому, что они не сопровождаются непосредственным подтверждением, а исполняются "по прошествии большего или меньшего времени". Значит именно это и надлежит установить для того, чтоб их интерпретировать. Добавим, что у душ добродетельных,-- у тех, которым неведомы незначащие сновидения состояний, а лишь событийные вещие сны,-- чаще всего бывают лишь ясные прямосозерцательные видения. Артемид ору не было нужды разъяснять эту привилегию: то, что боги говорят напрямую только с чистыми душами, считалось общепризнанным фактом. Вспомним Плато-ново "Государство": "Успокоив эти два вида свойственных ему начал [вожделеющее и яростное] и приведя в действие третий вид,-- тот, которому присуща разумность,-- человек предается отдыху. Ты знаешь, что при таких условиях он скорее всего соприкоснется с истиной"2. А в романе Харитона Афродисий-

---

1 Артемидор. Сонник, IV, вступление.

2 Платон. Государство, IX, 572а-- Ь.

ского, когда испытания Каллирои подходят к концу и ее долгая борьба за сохранение целомудрия должна уже увенчаться заслуженной наградой, ей снится "прямосозерцательный" сон, который предвосхищает финал романа и содержит в себе одновременно и предсказание и обещание покровительствующей богини: наступила ночь, и Каллироя "увидела себя во сне девушкой в Сиракузах: будто входит она в святилище Афродиты, и будто возвращаясь оттуда обратно, встречает Херея. Приснился ей и день ее свадьбы: горожане в венках и провожающие ее в дом ее жениха отец с матерью" .

Можно составить следующую таблицу отношений, которые Артемидор устанавливает между типами сновидений, присущими им способами означивания и бытийными состояниями субъекта: Добродетельные души Сновидения состояний Событийные сны

Прямо	Посредством знаков	Прямосозерцательные	Аллегорические
Никогда	Чаще всего		
Обычные души	Сведущие	Чаще всего	Чаще всего
Несведущие	Чаще всего		

Последняя ячейка таблицы -- аллегорические сновидения событий, возникающие у обычных людей,-- как раз и опреде-

_____

1 Харитон Афродисийский. Повесть о любви Херея и Каллирои, V, 5.

ляет поле деятельности онирокритика. Именно здесь интерпретация оказывается возможной, поскольку видение не прозрачно, но использует образы, призванные свидетельствовать о том, чем они не являются; именно здесь интерпретация оказывается полезной, поскольку позволяет подготовиться к событиям, непосредственно не данным.

2. Расшифровка онейрических аллегорий осуществляется с помощью аналогии, к которой Артемидор возвращается неоднократно: искусство онирокритики имеет в своей основе закон сходства; "снотолкование и есть не что иное, как сопоставление подобного"1.

Эта аналогия у Артемидора функционирует в двух планах. Прежде всего, речь идет о естественном сходстве образов сновидения с теми или иными предсказанными в них элементами будущего,-- сходстве, которое Артемидор раскрывает, прибегая к самым различным средствам. Здесь и "качественная идентификация": видеть болезнь -- к ухудшению здоровья либо материального положения; снится грязь -- значит, тело наполнят вредоносные субстанции; и отождествление имен: "баран" (krios) означает "хозяина, правителя, царя" в силу игры слов krios/kreion2*; и символическое родство: лев снится атлету в знак победы**, барс же знаменует несчастье; и отсылка к поверью, пословице, мифу: медведица, ассоциируемая с аркадской Каллисто3,-- знак женщины; и принадлежность к одной категории существования: так, свадьба и смерть могут "намекать друг на друга" во сне постольку, поскольку и та, и другая суть telos, или "предельные события" жизни5; и сходство в действиях: больному жениться на девице -- к смерти, потому что с женихом "происходит все то же, что и с покойником"6.

_____

1 Артемидор. Сонник, II, 25. 2 Там. же, II, 12.

* Артемидор использует здесь глагол kreiein, который, по его словам, "у древних значит "властвовать"".-- Прим. ред.

** "Льва видеть ручного, ласкающегося и дружелюбно подходящего -- к добру и приносит пользу <...> атлету -- от крепости его тела <...> ибо лев силой и могуществом подобен ему" (Там же, II, 12).-- Прим. ред.

3 Там же, II, 12.

4 Там же. II, 12.

5 Там же, II, 49 и 65.

6 Там же, II, 65.

Используется и аналогия по ценности. Именно ее следует рассматривать как главный пункт в той мере, в какой онирокритика призвана определять, насколько благоприятны (либо неблагоприятны) те или иные события. Вся область сновидческих означаемых у Артемидора делится по бинарному принципу

на хорошее и плохое, благоприятное и неблагоприятное, счастливое и несчастливое. Следовательно, вопрос состоит в том, каким образом значимость приснившегося действия может предвещать грядущее событие. Общий принцип весьма прост. Вещий сон благоприятен, если представленное в нем действие "положительно". Но как измерить его ценность? Артемидор предлагает шесть критериев. Сообразно ли [действие] природе? Сообразно ли оно закону? Сообразно ли обычаю? Сообразно ли "ремеслу", techne, иными словами, тем правилам и практикам, которые позволяют достигать целей той или иной деятельности? Сообразно ли времени (то есть совершается ли в надлежащий момент и в соответствующих обстоятельствах) и, наконец, имени (иначе говоря, не является ли его имя само по себе есть благоприятным предзнаменованием)? "Знатоки говорят, что благоприятными следует считать видения, согласные с природой, законом, обычаем, ремеслом, именем и временем. <...> Для сновидца согласные природе сны серьезнее противоречащих ей", последние же зловещи, если не бесполезны в силу "особых обстоятельств"1*.
Впрочем, Артемидор тотчас замечает, что этот принцип не универсален и знает исключения,-- он допускает известную инверсию ценности: так, событийные сны, "хорошие внутри", могут оказаться "снаружи дурными": приснившееся благоприятно, но предвещает событие печальное (например, видеть во сне, что пируешь с божеством, само по себе к добру, если же это божество -- Кронос, закованный сыновьями в цепи,-- видение предсказывает сновидцу темницу)2. Другие сны, напротив, "внутри дурны" и "хороши снаружи": так, если рабу снится, что он отбывает во-

---

1 Там же, I, 3; IV, 2.

* Комментатор русского перевода усматривает здесь аллюзию на Псевдо-Гиппократа (Об образе жизни, IV, 88). Ср. также перевод Т. Миллер и М. Гаспарова: "Явления, соответствующие природе, важнее тех, которые противоречат ей, если только последние сами по себе не приносят пользы".-- Прим. ред.

2 Артемидор. Сонник, I, 3.

енную службу, сон предвещает ему свободу, поскольку воин не может быть рабом. Таким образом, позитивные и негативные знаки и их означаемые окружены широким полем возможных вариантов. Речь идет не о непреодолимом сомнении, но о том, что следует учитывать как все аспекты явленного во сне образа, так и ситуацию сновидца.

Это несколько затянувшееся отступление понадобилось нам для того, чтобы перейти к Артемидорову анализу сексуальных сновидений, уяснив механизм его интерпретаций и определив, как моральная оценка половых актов сказывается в расшифровке содержащих их снов. Действительно, было б опрометчиво воспринимать этот текст в качестве документального свидетельства ценности и легитимности половых актов. Артемидор не говорит хорошо или плохо, нравственно или безнравственно совершать тот или иной половой акт, но лишь: хорошо или плохо, благоприятно или неблагоприятно видеть во сне, будто совершаешь его. Принципы, которые можно таким образом выделить, относятся не к самим актам, но к их автору, точнее, к актеру, поскольку в онейрической сцене он -- автор сновидения, и своим действием предсказывает то хорошее или

плохое, что должно его постигнуть. Два главных правила онирокритики: вещий сон "прорицает бытие", и прорицает его по аналогии,-- проявляются в том, что сновидение говорит о событиях, удаче или неудаче, благополучии или несчастьи, которые в реальности характеризуют способ бытия субъекта, причем, говорит это посредством отношения по аналогии со способом бытия -- хорошего или плохого, благоприятного или неблагоприятного -- субъекта как актера сексуальной сцены сновидения. Не стоит искать в этом тексте какой-либо кодификации того, что следует или чего не следует делать: он лишь выявляет этику субъекта, все еще бытовавшую во времена Артемидора.

2. АНАЛИЗ

Сексуальным снам Артемидор посвящает три полных главы трактата1; к этому следует добавить и многочисленные замечания, разбросанные по всему тексту. Он строит свой анализ на различении трех типов половых актов ("соединений"): во-первых, это "соединение", сообразное закону (kata потоп), а также "естеству" и "обычаю", во-вторых, "соединение, противное закону" (para потоп), и, наконец, соединение, "противное естеству" (para phusin). Дистинкция не очень-то и внятная: ни один из терминов не определен, не известно, как между собой сочетаются вышеперечисленные категории (следует ли, например, понимать "противоестественные" как подвид "противозаконных"); некоторые "соединения" попадают сразу в два разряда. Мы здесь и не можем ожидать строгой классификации, относящей все возможные половые акты либо к законным, либо к незаконными, либо к противоестественным. Тем не менее, при детальном разборе в этом разделении начинает проглядывать некоторая осмысленность.

1. Для начала рассмотрим "соединения по закону". Нашему ретроспективному взгляду кажется, что в посвященной им главе смешаны очень разные вещи: адюльтер ("соединение с любовницей") и брак, отношения с проститутками ("соединение с гетерами") и связи с домашними рабами или рабынями, мастурбация с помощью слуги... Забудем на минуту то значение, которое обычно придается понятию сообразности с законом. По сути дела одно место этой главы довольно ясно выявляет ход анализа. Артемидор выводит общее правило, согласно

1 Главы 78-- 80 книги I.

которому образы женщин в сновидении суть символы ("подобия") "того, что приключится со сновидцем": каковы "обстоятельства" привидевшейся женщины, какова она "видом и поведением, таковы и обстоятельства его [сновидца] ждут"1. Следует помнить, что, согласно Артемидору, вещий смысл

сна, а значит в какой-то мере и моральную оценку приснившегося акта, определяет состояние ("обстоятельства") партнеров, но не форма самого акта. "Обстоятельства" нужно понимать здесь в широком смысле: это и социальный статус "другого", и семейное положение (холост он или нет), и профессия, а также свободный он или раб, старик или юноша, богач или бедняк; это и место, где с ним встретился сновидец, и отношения, которые его с этим сновидцем связывают (супруга, любовница, раб, молодой протеже и т. д.). Теперь, несмотря на всю неупорядоченность текста, можно понять, каким образом он разворачивается: учитывая ранг и статус возможных партнеров, отношение их к сновидцу и место встречи с ним.

Три персонажа прежде всего фигурируют в тексте, воспроизводя традиционный ряд трех доступных сновидцу категорий женщин: жена, любовница, гетера. Если снится "соединение" с супругой, это благоприятный знак, поскольку оно признанно и законно, а "жена есть для сновидца его ремесло и занятие, доставляющее ему удовольствие, или же то, над чем он начальствует и властвует". Поэтому "сон означает что от всякого такого будет ему [сновидцу] выгода, потому что и от выгоды людям приятно, и от любовных соединений приятно". В этом отношении нет никаких различий между супругой и любовницей. Иное дело гетеры. Анализ, предлагаемый Артемидором, весьма любопытен: гетеры должны были бы сниться к добру: во-первых, видеть женщину, то есть источник наслаждения, вообще благоприятный знак, а во-вторых, они "прозываются податливыми и отдаются без отказу". В конечном счете, "соединение с гетерами в блудилище означает малый стыд и малый расход",-- ведь и посетители таких домов испытывают и стыд, и расход",-- что, несомненно, несколько понижает ценность события, о котором говорит сон, изображающий этих женщин.

---

1 Там же, I, 78.

Но особенно отрицательно влияет на значение сна место встречи с гетерами; тому есть две причины. Одна лингвистическая: хотя слово, которым именуют "блудилище",-- ergasterion,-- обозначает также и мастерскую, и лавку, что придает ему положительное оттенок, его, равно как и кладбище, зовут еще "местом для всех", "общим местом", короче говоря, публичным

домом*. Вторая причина касается мотива, весьма распространенного в сексуальной этике философов и медиков,-- речь идет о пустой трате спермы, о ее потере без "прибыли", то есть без потомства, которое должна приносить женщина: в блудилище же "семя человеческое" погибает зря. Ввиду такого двойного основания сон о посещении гетеры может предвещать смерть.

В дополнение к классической триаде "жена/любовница/ проститутка" Артемидор упоминает и случайных, или "незнакомых", женщин. Смысл такого сна зависит прежде всего от социальной значимости представленной в нем женщины: если она "хороша собой, приятна, в дорогих тонких платьях и с золотыми ожерельями, а в любви податлива", тогда сон к добру. Если же она "стара, некрасива, отвратительна, дурно одета, бедственно живет и неподатлива", тогда предсказание неблагоприятно.

Домочадцы -- слуги и рабы -- составляют другую категорию возможных сексуальных партнеров. Здесь мы оказываемся вовлечены в порядок прямого обладания: раб свидетельствует о богатстве не по аналогии, но составляют его неотъемлемую часть. Таким образом, само собою разумеется, что удовольствие, которое дает сновидцу "соединение" с партнерами этого типа, означает, что в будущем он получит удовольствие от своего имущества, которое, "очевидно, сделается больше и богаче". Здесь осуществляют законное право, извлекают выгоду из собственности. Следовательно, в силу своей "статусности" и законности это сон благоприятный. Причем, пол партнера,-- девушка это или юноша,-- конечно же, не имеет значения; главное, что он раб. Вместе с тем, Артемидор наделяет

---

* Комментатор русского перевода находит здесь реминисценцию из Сенеки Старшего (I, 2, 5), согласно которому "общим местом" (с намеком на третье, риторическое значение этого слова) называл публичный дом ритор Аврелий Фуск (см. ВДИ.-- 1990.-- No1.-- С. 254, прим. 84).-- Прим. ред.

особым значением роль сновидца в половом акте, отмечая его активность или пассивность. Нарушение во сне социальной иерархии истолковывается как дурное предзнаменование: "когда раб тобой обладает, это не к добру, ибо означает презрение и убыток от рабов". Подчеркнув, что речь здесь идет не о прегрешении против природы, но о посягательстве именно на социальную иерархию и надлежащее ("справедливое") положение вещей, Артемидор мимоходом замечает, что столь же неблагоприятен смысл сновидений, в которых сновидцем обладает его враг или брат, старший или младший,-- и в том, и в другом случае равновесие нарушается.

Следующая группа отношений. К добру видеть "соединение" со знакомой женщиной, незамужней и богатой, "ибо кто кому предлагает свое тело, тот как бы предлагает и то, что при этом теле имеется": одежду, драгоценности и прочие материальные блага. Сновидение, напротив, неблагоприятно, если женщина замужем и пребывает во власти супруга: закон запрещает вступать с ней в связь и карает прелюбодеев, а значит, в будущем сновидца ждет наказание того же толка. А если снится "соединение" с мужчиной? Для женщины (здесь одно из тех редких мест книги, где учтены женские сны) такое сновидение благоприятно в любом случае, ибо сообразно ее природе и социальной роли. Когда же мужчине снится, что им обладает другой мужчина,

тогда дифференцирующим признаком хорошего или дурного значения будет статус партнеров: сновидение благоприятно, если тот, кто обладает сновидцем, старше и богаче (поскольку "от таких людей обычно берут",-- это знак ожидаемого дохода), и неблагоприятно, если он моложе и беднее или же старше, но нищий (поскольку "таким обычно дают" -- знак ожидаемого убытка). Последняя группа снов о "соединениях по закону" связана с мастурбацией и при этом тесно ассоциирована с темой рабства,-- и потому что речь идет об услуге, которую оказывают самому себе ("руки, орудующие телом, суть как бы его служители"), и потому что слово, обозначавшее экзекуцию -- порку привязанного к пыточному столбу раба, одновременно означало эрекцию: раб, которому снилось, "будто ему таким образом служит его хозяин", был "привязан к столбу и сильно высечен". Как мы видим, диапазон "сообразного закону" очень широк и

включает в себя супружескую близость, связь с любовницей, а также соитие (в активной или пассивной роли) с другим мужчиной и даже мастурбацию.

2. Область "противного закону" составляют, согласно Артемидору, главным образом, инцесты1, причем инцесты, взятые в очень узком смысле как отношения родителей с детьми. Инцест между братом и сестрой входит в отношения отец/дочь;

касательно же инцеста между братьями, Артемидор колеблется, отнести ли его к разряду kata потоп или к para. потоп. Во всяком случае, он упоминает о нем и под одной, и под другой рубрикой.

Сновидение, в котором отец "обладает" сыном или дочерью, всегда неблагоприятно, причем, здесь важен "физиологический" момент: так, если сыну нет еще пяти, сон предвещает ему смерть, а сновидцу "порчу" и смерть; если ребенок в возрасте от пяти до десяти лет, сон сулит ему болезнь, а сновидцу "неразумные действия и убыток"; даже если сын уже "не дитя", сон все равно нехорош, поскольку отражает отношения невозможные и пагубные. В самом деле, совокупляться с собственным сыном, тратить на него свое семя -- вообще занятие бесплодное: пустой расход, из которого не извлечешь никакой выгоды, и сулит сновидцу, соответственно, "расходы" -- большой урон в деньгах; но особенно дурное предзнаменование -- видеть совокупление со взрослым уже сыном, который не может мирно ужиться с отцом в [родительском] доме, где оба они стремятся властвовать. Лишь в одном только случае такого рода сон будет к добру: когда взрослый сын "находится в дальней отлучке", "соединение" с ним отца "по самому смыслу" действия предвещает им "встретиться и свидеться"; впрочем, если отец выступает в пассивной роли, то, кому бы сон ни снился,-- отцу или сыну,-- значение его зловеще: иерархический порядок нарушен, полюса господства и активности перевернуты . Если сын "обладает" отцом, это предвещает от-

---

1 Там же, I, 78 и 79.

2 Заметим, однако, что по толкованию, приведенному в параграфе 4 книги IV, совокупление с больным сыном, сопровождаемое чувством радости, снится к выздоровлению ребенка, а сопровождаемое чувством печали,-- к смерти. Таким образом Артемидор специально отмечает, что именно характер ощущений, сопутствующих акту,-- положительный либо отрицательный,-- определяет значение сна.

цу убыток и, одновременно, "изгнание и вражду" -- сыну*. Видеть во сне соитие с дочерью для отца ничуть не лучше и тоже предвещает большие убытки: если дочь в "брачном возрасте", значит она уйдет к мужу, а отец вынужден будет дать за ней приданое (именно таков смысл "напрасной траты" отцовского семени); если же дочь замужем, то она оставит мужа и вернется к отцу, которому придется о ней заботиться. Такой сон может быть благоприятен, если только отцу-бедняку снится, что "соединение" с богатой дочерью: "он получит от дочери выгоду, которая будет для него наслаждением"1.

Удивительно, но соитие с матерью (Артемидор рассматривает только инцест "мать/сын" и никогда "мать/дочь") часто снится к добру. Стоит ли, исходя из артемидоровского принципа корреляции между предсказательным и моральным значениями, заключать, что инцест "мать/сын" не считался предосудительным? Или здесь Артемидор допускает исключение?.. Отметим, что безусловно признавая инцест "мать/сын" достойным морального порицания, он часто толкует его в благоприятном смысле, поскольку видит в образе матери некую модель, своего рода "матрицу" множества социальных связей и форм деятельности. Так, "ремесло -- это мать-кормилица", следовательно, соитие с ней предвещает "обилие работы и заработка от ремесла". Родина -- тоже мать, поэтому сон о "соединении" с ней благоприятен "для демагогов и политиков" и сулит возвращение домой изгнанникам. Мать еще и плодородная земля, из которой мы вышли; обладание ею снится к добру, если сновидец "судится из-за земли, хочет купить землю, заниматься земледелием", но для больного это сон зловещий, поскольку "проникновение" в землю-мать означает смерть.

3. Акты, "противные естеству", Артемидор рассматривает в двух соседних главах: одна из них посвящена отклонениям от позы, установленной природой, а также дополняет и завершает интерпретацию инцестуальных снов; вторая касается отношений, в которых само "естество" партнера обусловливает противоестественный характер соития2.

_____

* Артемидор (I, 78) прямо отождествляет отца с народом.-- Прим. ред.

1 Там же, I, 78.
2 Там же, I, 79-- 80.

Артемидор исходит из принципа, согласно которому "каждая порода усвоила какую-нибудь одну позу и не отступает от нее, потому что следует природе. Так, одни животные вскакивают друг на друга сзади, как конь, осел, козел, бык, олень и прочие четвероногие; другие сперва соединяются ртами, как змея, голубка и ласка; третьи соединяются помалу, как воробьи; четвертые -- пригибая самку всей своей тяжестью, как разные птицы; пятые даже не приближаются друг к другу, а самки собирают семя, выдавленное самцом, как у рыб". Подобно этому и людям "присуща одна только поза, лицом к лицу". Так плотская связь представляет собой акт полного обладания, и если женщина "послушна" и "согласна", то мужчина является полным "господином" ее тела. Все же прочие позы "выдуманы от изощренности и разнузданности". Эти противоестественные [формы сексуальных] отношений, когда человек "стеснен" и чувствует себя принужденно, всегда предвещают ущерб в отношениях социальных

(раздор, враждебность) или ухудшение экономического положения.

Среди этих "вариаций" полового акта Артемидор особо выделяет оральный эротизм. Он резко осуждает его,-- и такое отношение было обычным в античности1,-- прибегая к характеристикам в роде: "неудобосказуемый образ", "пагуба", "прегрешение". К добру он снится только тем, чья профессиональная деятельность связана с его спецификой, кто "зарабатывает на жизнь ртом": ораторам, софистам, флейтистам, трубачам... Для прочих же видеть себя за этим занятием, сопровождающимся бесплодным извержением семени,-- к пустым тратам. Противное естеству, напрочь исключающее возможность поцелуя или совместной трапезы, оно предвещает разрыв, вражду, а порой и смерть.

Но есть и другие виды противоестественных сексуальных отношений, обусловленные "естеством" самих партнеров. Артемидор насчитывает их пять: совокупление с божеством, с животным, с покойником, с самим собой, наконец, связь между женщинами. Отнесение последних двух категорий к числу противоестественных менее всего понятно. "Соединение с самим собой" не следует понимать как мастурбацию, упомяну-

---

1 P. Veyine. L'homosexualite a Rome//L'Histoire.-- Janvier 1981.-- P. 78.

тую среди "соединений по закону". Под противоестественным соитием с самим собой подразумевается, во-первых, введение полового члена в собственное тело ("проникновение в себя"), во-вторых, поцелуй члена (сновидец "целует себя в чресла"), в-третьих, оральный секс ("неудобосказуемое соединение") с самим собой. В первом случае сон предвещает богатому "потерю состояния, великую нужду, голод", а бедному -- "тяжелую болезнь, мучения"; во втором -- рождение или возвращение домой детей; в третьем -- для нищего, раба или должника добро, для всех остальных бездетность или смерть детей, утрату жены или потерю любовницы ("кто может любиться сам с собой, тому женщина не нужна"), нужду и болезни.

Касательно связей между женщинами вполне уместно задаться вопросом, отчего они зачислены в категорию "противоестественных" отношений, тогда как связи между мужчинами отнесены к другим разрядам (и главным образом, к "законным" актам). Причина кроется, несомненно, в форме этих отношений, точнее, в способе проникновения: согласно Артемидору, женщина с помощью "уловки" как бы узурпирует роль мужчины, неправомерно замещает его, сходясь с другой женщиной. Когда речь идет о мужчинах, проникновение -- действие, само по себе в высшей степени мужское -- не противоречит природе (даже если его и можно рассматривать как постыдный, не подобающий для одного из двоих участников акт). Но "соединение" двух женщин, совершающееся благодаря уловкам и вопреки природе обеих, всегда противоестественно, равно как совокупление человека с божеством или животным. Женщине такой сон сулит пустые хлопоты, развод или вдовство. Кроме того, связь между женщинами может сниться к "выдаче тайны" или обмену женскими секретами.

3. СОН И АКТ

Необходимо отметить две особенности, характерные для Артемидорова анализа сексуальных снов в целом. Прежде всего, сновидец присутствует в своем сне; сексуальные видения, толкуемые Артемидором, никогда не представляют собой чистую фантасмагорию (фантазму), которая разворачивается перед глазами сновидца-зрителя, но независимо от него. Сновидец всегда принимает участие в своем видении, и всегда -- в роли главного действующего лица; то, что он видит,-- это он сам в своей сексуальной деятельности: следовательно, перед нами точное наложение субъекта сна о половом акте на субъект акта, происходящего во сне. С другой стороны, можно заметить, что у Артемидора половой акт и сексуальные наслаждения очень редко служат означаемыми элементами предсказания; лишь в немногих исключительных случаях сновидения предвещают половой акт или убыль в наслаждениях'. Напротив, в исследуемых здесь главах [образы сексуального] проанализированы и сгруппированы как компоненты вещего сна и значащие элементы предсказания: они фигурируют преимущественно в плане "означающего" и почти никогда в плане "означаемого": это знаки, но не смыслы, представления, но не представленные события. Таким образом, интерпретация Артемидора связывает "актера", исполняющего половой акт, со сновидцем-наблюдателем, иными словами, протягивает нить от субъекта к субъекту. Цель интерпретатора -- исходя из [анализа] полового акта и роли, в которой субъект предстает перед собой в своем же сне, установить, что произойдет со сновидцем после пробуждения.

---

1 Так, сексуальные элементы как означаемое сна встречаются в книгах IV (гл. 37, 41, 46, 66) и V (гл. 24, 44, 45, 62, 65, 67, 95).

Очевидно, что Артемидорова мантика с завидным постоянством выявляет в сексуальных снах социальное означаемое. Разумеется, такие сновидения могут сулить и перемены в состоянии здоровья -- болезнь или выздоровление; случается им выступать и знаком смерти. Но намного чаще они предвещают успех или крах в делах, обогащение или разорение, семейное благоденствие или раздоры, прибыль или убыток, выгодный брак или несчастливую связь, споры, соперничество, примирения, удачи и неудачи в общественной карьере, ссылка, осуждение. Сексуальное сновидение предсказывает судьбу сновидца в социуме,-- роль, которую он исполняет в сцене полового акта, предвосхищает роль, которая будет отведена ему в семье, ремесле, общественной деятельности.

На то есть две причины. Одна из них общего порядка и связана она с особенностями языка, которые широко использует Артемидор. Греческому, как, впрочем, в разной степени и ряду других языков, присуща отчетливо выраженная нерасчлененность сексуального и экономического смысла ряда слов. Так, референтом слова soma, означающего тело, может выступить также богатство или имущество -- "добро"; отсюда возможность замещения телесного "обладания" обладанием имущественным1. Ousia -- это сущность, но и состояние (имение), а кроме того, семя: потеря спермы знаменует утрату собственности2. Термин ЫаЬе, "ущерб" обозначет утрату имущества

или денег ("убыток"), но применим и тогда, когда человек подвергается насилию или играет в половом акте пассивную роль ("урон")3. Артемидор использует также полисемию "долгового словаря": слова, которые означают, что человек, принуждаемый платить долг, пытается избежать уплаты, могут указывать на сексуальное желание, удовлетворив которое, он освободится: термин anagkaion -- "нужное место", или "половой член" -- находится на пересечении всех этих значений4.

_____

1 Там. же, II, 77; ср. также IV, 4: "Ведь мы используем слово "обладать" и для "совокупляться" и для "владеть чем-то"".

2 Там же, I, 78.

3 Там. же; ср. также IV, 66,-- сновидцу снится, будто он превратился в мост:

"<...> Если же такой сон увидит женщина или миловидный мальчик, то они предавшись разврату, будут принимать многоих", а богатого человека начнут "презирать и <...> как бы попирать".

4 Там же, I, 79; см. также I, 45.

Вторая причина касается формы и специфического назначения труда Артемидора: книги написана мужчиной, адресована, в сущности, мужчинам, и предназначена помочь им в их мужской жизни. Нельзя забывать о том, что толкование снов не было предметом праздного любопытства и к нему не относились как обычному времяпровождению; то был труд, необходимый для обустройства своего существования и подготовки к грядущим событиям. Поскольку ночи пророчат о том, что приносят дни, то для того, чтобы должным образом организовать свое существование в качестве мужчины, хозяина дома и главы семейства, следует уметь расшифровывать приснившиеся сны. Такова перспектива книги Артемидора: руководство для ответственного мужчины, хозяина дома, помогающее ему ориентироваться в повседневной жизни, используя знаки, которые ее предвосхищают и прорицают. Он пытается отыскать в образах сна ткань именно такой семейной, экономической и социальной жизни.

Но и это еще не все: интерпретативная практика, представленная в дискурсе Артемидора, показывает, что сексуальный сон сам по себе постигается, перерабатывается, анализируется наподобие некоей социальной сцены: если сон вещает "к добру" или "не к добру" относительно таких вещей, как профессиональная, патримониальная, семейная и политическая практики, общественное положение, дружба, покровительство, это свидетельствует о том, что представляющие их половые акты состоят из тех же элементов, что и эта сцена. Проследив ход Артемидорова анализа, можно ясно увидеть, что толкование снов, содержащих aphrodisia, в терминах социальных успехов и неудач, достижений и провалов, предполагает известную единосущность обеих сфер. Проявляется это на двух уровнях:

там, где элементы сновидений берутся как материал для анализа, и на уровне принципов, которые позволяют наделять смыслом (прогностической ценностью) эти элементы.

1. Какие аспекты сексуальных снах Артемидор выделяет в качестве существенных для своего анализа?

Прежде всего действующие лица. Так, в случае самого сновидца, Артемидора интересует не его прошлое, отдаленное или близкое, не состояние его души, не страсти, но социаль-

36

ные характеристики: возрастная категория, занятие, гражданские обязанности, женит ли он детей, грозит ли ему разорение или враждебность близких и прочее. Подобным же образом как "персонажи" рассматриваются и партнеры по сновидению; онейрический мир Артемидора населен индивидуумами, лишенными индивидуальных физических черт, а Также аффективных или обусловленных страстями связей с самим сновидцем и выступающими в качестве социальных контуров:

юноши либо старики (по крайней мере, уточняется, моложе они или старше сновидца), богатые либо бедные, они приносят богатство либо требуют даров; отношения с ними сводятся к покорности либо к унижению; это вышестоящие, которым надлежит подчиниться, либо нижестоящие, чью зависимость можно использовать на законных основаниях; это домочадцы либо чужие; свободные мужчины либо женщины, подвластные мужу; рабы либо профессиональные проститутки.

Что до происходящего между этими типажами и сновидцем, то тут сдержанность Артемидора поистине замечательна. Никаких нежностей, сложных комбинаций, фантасмагорий,-- лишь несколько совсем простых вариаций вокруг главной формы -- соития. Кажется, именно оно составляет самое суть сексуальной практики, по крайней мере является тем единственным, что заслуживает упоминания и имеет смысл в анализе сновидения. Совокупление, с его несколькими позами и, главное, полюсами активности и пассивности, оказывается инстанцией, в гораздо большей степени сообщающей определенное качество половому акту, нежели тело с его различными частями и удовольствие с его качествами и интенсивностями. Вопрос, который Артемидор настойчиво обращает к изучаемым им снам, должен уяснить, кто кем обладает. Активен или пассивен субъект сна (почти всегда это мужчина)? Обладает ли он, доминирует ли, получает ли удовольствие? Подчиняет ли он себе других, или обладают им? Идет ли речь о связи с сыном или отцом, с матерью или рабом,-- вопрос почти всегда неизменен (если только ответ на него не подразумевается изначально): как происходит "соединение"? Или точнее: в какой позе субъект совокуплялся? Все без исключения сны (в том числе и "лесбийские") исследуются с этой и только с этой точки зрения.

37

Таким образом, акт соития -- эта сердцевина сексуальной деятельности, исходный материал интерпретаций и смысловое средоточие сна -- воспринимается непосредственно внутри социальной сценографии. Артемидор рассматривает половой акт, в первую очередь, как игру превосходства и зависимости: совокупление связывает партнеров отношениями господства и подчиненности; победа одной стороны и поражение другой, оно есть право, осуществляемое одним из партнеров, и необходимость, налагаемая на другого; статус, из которого извлекают пользу, или же условие, которому подчиняются; использование преимуществ или же приятие ситуации, выгодной для других. Именно это подводит нас к иному аспекту полового акта: Артемидор рассматривает его еще и как игру "экономическую", игру расходов и доходов: выгода, удовольствие, приятные ощущения, расход энергии, необходимой для акта, потеря семени, этой драгоценной, жизненно необходимой субстанции, и усталость, следующая за этим. В гораздо большей степени, нежели те или иные

варианты, которые могли бы возникнуть вследствие различных поступков или сопутствующих им ощущений, в гораздо большей степени, нежели всевозможные картины, которые могут предстать в сновидении, внимание Артемидора, в ходе анализа притягивают элементы соития как игры "стратегической" (господство/подчинение) и "экономической" (приход/расход).

С нашей точки зрения эти элементы вполне могут казаться бедными, схематическими, сексуально "обесцвеченными", но вспомним, что они загодя насыщают анализ социально значимых элементов. Артемидор находит на социальной сцене готовых персонажей, несущих на себе все ее признаки, и располагает их вокруг главного акта, протекающего одновременно в плане плотской связи, в плане социальных отношений превосходства и подчиненности и в плане экономической деятельности убытков и прибылей.

2. Каким же путем, исходя из этих элементов, подобным образом выделенных и "приведенных" к анализу, Артемидор намерен устанавливать "значимость" полового акта? Под "значимостью" здесь следует понимать не просто тип аллегорически предсказанного события, но, прежде всего,-- и это наибо-

лее существенный аспект практического анализа,-- его "качество", его, так сказать, "доброкачественность" или "недоброкачественность", благоприятность или неблагоприятность для субъекта. Вспомним фундаментальный принцип данного метода; прогностическое качество вещего сна (благоприятно или нет предсказанное событие) обусловлено значимостью предсказания ("хорош" или "дурен" представленный в сновидении акт). Таким образом, следуя за ходом анализа и опираясь на приведенные примеры, мы видим, что [номенклатура] половых актов, наделенных у Артемидора "позитивной значимостью", не всегда и не в точности соответствует [номенклатуре] актов, сообразных "естеству, закону и обычаю". Несомненно, в главном они совпадают: совокупляться во сне с женой или любовницей -- к добру; но есть расхождения, и весьма существенные: положительное значение сна, представляющего инцестуальную связь с матерью,-- самое поразительное из них. Напрашивается вопрос: каким же образом, в таком случае, устанавливается качество полового акта, каковы критерии, которые позволяют определить как "хорошее" (для сна и сновидца) соитие, в реальности достойное осуждения? Очевидно, что происходящему во сне половому акту "значимость" придает соотношение, складывающееся между двумя ролями сновидца:

сексуальной и социальной. Иначе говоря, Артемидор находит "благоприятным" и содержащим доброе предзнаменование тот сон, в котором схема направленной на партнера сексуальной активности сновидца соответствует схеме его отношений (действительных или надлежащих) с этим же партнером, но в общественной, а не половой жизни. "Сообразованность" с имеющими место "наяву" социальными отношениями как раз и выступает определителем качества онейрических сексуальных отношений.

"Хороший" половой акт, протекающий во сне, должен подчиняться общему принципу "изоморфизма". Продолжая "схематическую" манеру изложения, добавим, что принцип этот выступает в двух формах: как принцип "аналогии позы" и как принцип "экономической адекватности". Согласно первому, половой акт хорош постольку, поскольку субъект сна занимает в сексуальном взаимодействии с партнером положение, соответствующее его положению относительно этого же или подобно-

го ему партнера в реальной жизни: так, "обладать" своим рабом (независимо от пола) -- хорошо, то же касательно гетеры или бедного юноши; пассивная же роль "хороша" для связи с теми, кто старше и богаче, и т. д. Именно по принципу изоморфизма сновидческий инцест с матерью наделен столь позитивным значением: субъект занимает активную позицию относительно родившей и выкормившей его матери, которую ему, в свою очередь, подобает, окружив заботой и почитанием, содержать и обогащать, то есть служить ей, как служат земле, родине, полису. Но для того, чтобы половой акт в сновидении получил позитивную значимость, он обязан соответствовать еще и принципу "экономической адекватности"; "расход" и "приход" этой деятельности должны быть надлежащим образом отрегулированы: по количеству (большие затраты ради малого наслаждения -- это плохо) и по назначению (нельзя допускать пустые траты, вступая в связь с теми, кто, независимо от пола, не сумеет их возместить или принести пользу впоследствии). Именно согласно этому принципу сходиться во сне с рабами считается хорошим знаком: в данном случае "обладают" своим добром,-- приобретенное для работы, приносит еще и удовольствие. Здесь же коренится причина многозначности снов о совокуплении с дочерью: в зависимости от того, замужем ли она, вдов ли отец, богаче зять своего тестя или беднее, сон предвещает либо расходы на приданое, либо помощь от дочери, либо развод и последующие заботы.

Подводя итог, можно сказать, что интерпретируя сексуальные сны с точки зрения прогностической значимости, Артемидор, прежде всего, членит сновидение на элементы социального характера (персонажи и акты), затем проводит его элементарный анализ, а также определенным образом квалифицирует половые акты, устанавливая их качество в зависимости от способа, с помощью которого субъект сновидческого акта, тождественный субъекту сна, поддерживает соответствующее ему положение социального субъекта. Для того, чтобы сон был квалифицирован как хороший, сексуальный актер (а это всегда сам сновидец, и почти всегда -- взрослый мужчина) Должен сохранить на онейрической сцене свою роль актера социального, даже если реальный половой акт [подобного типа] считается предосудительным. Не будем забывать, что Ар-

темидор всегда относит анализируемые им сексуальные видения к категории событийных вещих снов -- oneiros,-- которые "ведут к осуществлению предсказания будущего", а в данном случае "будущим" и, соответственно, его сновидческим "предсказанием", оказывается положение сновидца как субъекта деятельности: активное или пассивное, главенствующее или подчиненное, выигрышное или проигрышное, положение победителя, одержавшего "верх", или побежденного, поверженного "вниз", положение обладающего или отдающегося, получающего доход или несущего расходы,-- в конечном счете, положение выгодное или невыгодное. Прибегая к малой драматургии "обладания" и "подчинения", наслаждения и расточения, сексуальный сон "пророчествует" о способе бытия, уготованном субъекту его судьбой.

В подтверждение рассмотрим фрагмент Сонника, наглядно демонстрирующий связь составляющих индивидуума как активного субъекта сексуальных отношений, с тем, что помещает его в поле социальной активности. Одна из глав посвящена значению различных частей тела в сновидении. Мужской половой орган,

именуемый anagkaion,-- "нужный" элемент, требованиям которого мы подчинены и силой которого подчиняем других,-- выступает в качестве означающего всей совокупности отношений и практик, определяющих статус индивидуума в городе и мире: семьи, богатства, речевой деятельности, общественного положения, политической жизни, свободы и, наконец, самого имени индивидуума:

"Половой член, во-первых подобен родителям, ибо в нем основа семени; во-вторых, детям, ибо он причина их рождения;

далее -- жене или любовнице, потому что он нужен в любви;

<...> братьям и всем прочим кровным родственникам, так как им складываются все родственные связи. Еще он означает силу и телесное мужество, потому что он сам -- причина этих качеств, и оттого некоторые называют его "мужской силой", а также -- речь и воспитание, так как он плодотворен, как плодотворна речь.

<...> Еще он означает достаток и собственность, потому что он то напрягается, то расслабляется и может производить и испускать выделения; <...> означает нужду, и рабство, и узилище, потому что называется "нужным местом" [anagkaion] и

служит знаком принудительности [anagke]; означает достоинство сана, потому что достоинство называется aidos, а член -- aidion.

Стало быть, член, находящийся на своем месте, предсказывает, что все, что ему подобно, сохранится в прежнем состоянии; разросшийся -- что увеличится, исчезнувший -- что утратится, удвоенный -- что удвоится (если это не жена и не любовница: их сновидец потеряет, потому что нельзя использовать два члена сразу). Я знал одного раба, которому приснилось, что у него даже три члена,-- и он был отпущен на свободу, получив вместо одного имени три (в дополнение к своему -- два, имени отпустившего). Но это -- единственный случай; основываться же надо не на том, что редко, но на том, что обычно"1.

Мы видим, что мужской член оказывается на пересечении всех этих игр владения и господства: владения собой -- поскольку стоит только уступить ему, и он поработит нас; превосходства над сексуальным партнером -- поскольку именно он "проникает", осуществляя обладание; привилегий и положения,-- поскольку он означает всю сферу родства и социальной деятельности.

*

Картина, открывающаяся при чтении посвященных сексуальным снам глав Артемидорова трактата, весьма типична для античности и представляет собой легко узнаваемый ландшафт нравов и обычаев, многократно засвидетельствованных другими источниками, как более древними, так и современными. Мы оказываемся в мире, характерной чертой которого является центральное положение персонажа-мужчины и безусловная важность его роли в сексуальных отношениях. Мы оказываемся в мире, где брак ценится достаточно высоко, чтобы быть признанным в качестве лучшего обрамления плотских утех. В мире, где женатый мужчина может содержать любовницу, располагать слугами (юношами и девушками) и посещать проституток. Наконец, в мире, где связь

между мужчинами воспринимается как нечто само собой разумеющееся, впрочем,

1 Там же, I, 45.

с оговорками, касающимися разницы в возрасте и общественном положении.

Можно отметить и наличие элементов определенного кодекса. Вместе с тем, следует признать, что они немногочисленны и весьма расплывчаты: речь идет о некоторых суровых запретах, проявляющихся в форме резкого неприятия орального секса, например, связи между женщинами, особенно, в случае узурпации одной из них мужской роли; сюда же относятся и весьма суженная трактовка инцеста, понимаемого, прежде всего, как связь между детьми и родителями, и предпочтение, отдаваемое канонической и естественной форме полового акта. Но в тексте Артемидора нет и намека на устойчивую и исчерпывающую сетку классификации актов по признаку "дозволенности/запретности", нет ничего, что четко и окончательно разграничивало б естественное и "противное естеству". А главное, кажется, вовсе не эти элементы кодификации играют ведущую и определяющую роль в установлении "качества" полового акта,-- по крайней мере, сновидческого и вещего.

Напротив, в самой ткани толкования скрыты иные точки зрения на половые акты, иные принципы их рассмотрения и оценки: исходным пунктом здесь выступает не акт более или менее правильной формы, но актер, его способ бытия, его внутренняя ситуация, его отношения с другими и то положение, которое он занимает относительно них. Похоже, основной вопрос заключается не столько в сообразности актов с некоей их естественной структурой или позитивной регламентацией, сколько в том, что можно бы назвать "стилем деятельности" субъекта, а также в отношениях, которые он устанавливает между сексуальной деятельностью и прочими аспектами своего существования: семейными, социальными, экономическими. Анализ и процедура соозначения направлены не от акта к некоей сфере (например, пространству сексуальности, или плоти), чьи допустимые пределы очерчены божественными, гражданскими или природными законами; они движутся от субъекта как сексуального актера к другим сферам жизни, в которых проявляется его активность. Именно в соотношении этих различных форм деятельности коренятся, пусть не всегда, но все же по преимуществу, принципы оценки сексуального поведения.

Здесь мы легко обнаружим характерные черты морального опыта aphrodisia, присутствующие в текстах классической эпохи. И книга Артемидора,-- именно в той мере, в какой он, не провозглашая никаких этических формул, применяет к толкованию снов метод, позволяющий воспринимать сексуальные удовольствия своего времени и выносить о них суждения,-- подтверждает длительность и прочность такой формы опыта.

Но обратившись к текстам, посвященным собственно сексуальным практикам и предлагающим некоторые рецепты поведения в этой области жизни, мы сможем отметить ряд модификаций ригористических [моральных] доктрин, сформулированных философами IV столетия. Разрывы, коренные изменения, появление новой формы опыта наслаждений?-- Разумеется, нет. Однако перемены

ощутимы: обостряется интерес к сексуальному поведению, растет озабоченность [этими вопросами], повышается значение брака и его требований, снижается ценность любви к мальчикам,-- в целом, стиль становится строже. Идет медленная эволюция. Но рассматривая темы, которые в это время разворачиваются, крепнут и обретают большую определенность, можно уловить модификацию иного типа: речь идет о способе, при помощи которого этическая мысль определяет отношение субъекта к его сексуальной деятельности.

ГЛАВА II
КУЛЬТУРА СЕБЯ

Презрение к удовольствиям, озабоченность физическими и духовными последствиями невоздержанности, "валоризация" брака и высокая оценка супружеской верности, отказ от спиритуализации мужской любви: философская и медицинская мысль первых веков исполнена суровости, свидетельством чему стали тексты Сорана и Руфа Эфесского, Мусония и Сенеки, Плутарха, Эпиктета, Марка Аврелия. Впрочем, как известно, и у христианских авторов находят множество следов явного или скрытого влияния этой морали, и сейчас большинство историков признают наличие, жизненность и безусловный рост интереса к теме сексуальной строгости в обществе, которое современники описывали (обычно, в порицание) как безнравственное и распущенное. Едва ли здесь имеет смысл выяснять, насколько справедливы подобные упреки: если попытаться определить место, отводившееся этому вопросу, опираясь на посвященные ему тексты, то окажется, что более всего внимания уделяли "проблеме удовольствий", точнее говоря, беспокойству по поводу сексуальных наслаждений, возможного к ним отношения и надлежащего применения. Специфические формы и мотивы такой интенсивной проблематизации aphrodisia мы намерены установить.

Объяснить это смещение акцентов можно множеством причин. Например, более или менее авторитарными морализирующими усилиями власти, особенно яркими и настойчивыми в годы принципата Августа. Правда, тогда законодательным мерам в защиту брака, поощрявшим семью, регламентировавшим конкубинат и осуждавшим адюльтер, сопутствовало идейное Движение,-- возможно, не столь уж искусственное,-- противопоставившее распущенности своего века требование возвра-

та к суровости древних нравов. Однако не следует придавать большого значения такого рода "сближениям",-- разумеется, было бы не совсем верно усматривать в этих мерах и идеях начало длительной эволюции, в конце концов завершившейся установлением режима, при котором сексуальную свободу строго ограничат институты и законы, гражданские и религиозные. На деле эти политические опыты были уж очень спорадическими, их цели -- узкими, а влияние -- слишком слабым и непродолжительным, чтобы видеть в них свидетельство тенденции ко все большему усилению суровости, столь частой в моралистической рефлексии первых двух столетий нашей эры. С другой стороны, замечательно, что за редким исключением' это стремление к строгости, выраженное моралистами, так и не оформилось в требование общественного вмешательства. Философы не предлагали проект всеобщего принудительного

законодательства, не пытались изобрести какие-либо "унифицированные" меры или наказания, которые позволили бы привести к строгости всех людей разом, но, скорее, призывали к ней индивидуумов, готовых вести жизнь, отличную от той, что ведут "многие". Поэтому, если и говорить о подчеркнутом ригоризме [эпохи], то не в смысле ужесточения запретов: действительно, медицинские системы I и II вв. не жестче системы Диокла; стоики, требующие супружеской верности,-- не строже Никокла, гордившегося тем, что не познал ни одной женщины, кроме жены; да и Плутарх в Диалоге о любви* снисходительнее к мальчикам, нежели нетерпимый законодатель Законов. Тексты первых веков не столько налагают новые запреты на [те или иные виды половых] актов, сколько настойчиво побуждают [человека] обратиться к самому себе; их отличает уже само качество этой всеохватной, точной неусыпной бдительности; этого внимания к телесным и душевным недугам, которых надлежит избегать с помощью сурового режима; этого чувства уважения к индивидууму не просто как к носите-

---

1 Так, Дион Хрисостом (Речи, VII, 70-- 81, 103 и далее) указывает меры, которые следует предпринять, дабы восторжествовала добродетель, но лишь применительно к проблемам, порожденным бедностью.

* Dialogue sur ГАтоиг (Диалог о Любви) -- принятое в европейской традиции название диалога 'Эротикос. (в русском переводе Я. Боровского -- Об Эроте).-- Прим. ред.

лю некоего социального статуса, но как к разумному существу,-- чувства, порождаемого воздержанием либо ограничением удовольствий нуждами брака и деторождения. Короче говоря, можно смело предположить, что усиление сексуальной строгости в моральной рефлексии сопровождается не ужесточением кодекса запретных актов, но, прежде всего, интенсификацией отношения к себе, то есть развитием тех внутренних связей с самим собой, того отношения к себе, посредством которого я формирует себя как субъект таких актов'. Решать вопрос о мотивациях этой более суровой морали можно, лишь тщательно изучив ее формы.

Теперь рассмотрим такой известный феномен, как всплеск римско-эллинистического "индивидуализма", отводящего все более важное место "частным" аспектам существования, личному поведению и вниманию к самому себе. Очевидно, что не укрепление государственной власти ответственно за развитие такой строгой морали,-- скорее, ослабление политических и социальных рамок, в которых прежде протекала жизнь индивидуумов: менее зависимые от городской общины, разобщенные, предоставленные самим себе, они вынуждены были искать в философии все более личностно ориентированные правила. Схема эта вполне верна. Но стоит задуматься о реалиях такой вспышки индивидуализма, о тех социально-политических процессах, что отторгли людей от традиционных для них общностей. Гражданская и политическая деятельность, в некоторой степени видоизменившись, по-прежнему являлась важной гранью существования привилегированных классов. Древние общества все еще оставались обществами, по преимуществу соседскими, построенными на тесных связях, [повседневная] жизнь здесь протекала "публично", а каждый член входил в жесткую систему локальных отношений и зависимостей:

семейных, экономических, клиентских, дружеских. Необходимо отметить также, что доктрины, особенно последовательные в своей приверженности принципам строгого поведения (безусловно, пальма первенства принадлежит здесь стоикам), вместе с тем настойчивее прочих твердили о долге перед челове-

_____

1 A. 1. Voelke. Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote a Panetius:-- P. 183-- 184.

чеством, согражданами и семьей, и весьма охотно обличали тех, кто практиковал уединение, за их склонность к распущенности и эгоистическому самолюбованию.

Итак, "индивидуализм", который постоянно привлекают к объяснению целого ряда феноменов различных эпох, следует поставить под более общий вопрос. За этой категорией часто скрываются совершенно разные явления. В действительности, необходимо различать три вещи: во-первых, индивидуалистическую позицию, наделяющую индивидуума в его неповторимости абсолютной ценностью и приписывающую ему определенную меру независимости от группы, к которой он принадлежит, или институтов, в чьем подчинении находится; далее, повышенную оценку частной жизни -- иными словами, то значение, которое придается семейным отношениям, формам домашней деятельности и сфере патримониальных интересов;

наконец, интенсивность отношения к себе, внутренних связей с самим собой, или тех форм, в которых индивидуум должен воспринимать себя как объект познания и сферу деятельности, дабы трансформировавшись, исправиться, очиститься и тем самым спастись. Все эти моменты, несомненно, соотносимы:

ведь бывает, что индивидуализмом называют переоценку частной жизни, а представление о важности связей с самим собой сочетается с упоением индивидуальной неповторимостью. Но эти соотнесения не являются ни постоянными, ни обязательными. Нам известны общества и социальные группы (несомненно, к их числу принадлежит военная аристократия), где индивидуум вынужден утверждать свою ценность, совершая действия, которые выделяют его, позволяя возвыситься над остальными,-- причем, его частной жизни и отношению к себе не придается сколько-нибудь существенного значения. В других обществах частная жизнь ценится чрезвычайно высоко, ее заботливо охраняют и направляют, так что она составляет центр референций поведения и выступает одним из принципов его оценки -- очевидно, это относится к буржуазным классам Запада в XIX в.; однако именно по этим причинам индивидуализм там достаточно слаб, а отношение к себе так почти и не выработалось. Наконец, есть общества или группы, в которых отношение к себе интенсивно и развито, а тенденция к повышению ценностного статуса индивидуализма или же частной

жизни отсутствует: так, христианское аскетическое движение первых веков демонстрирует исключительно резкую акцентуацию отношения к себе и, вместе с тем, явную дисквалификацию ценностей частной жизни; не случайно, восприняв форму монашеского отшельничества, оно пришло к отказу от всякого индивидуализма в практике анахоретов.

Выдвинутые императорской эпохой строгие требования к сексуальному

поведению отнюдь не свидетельствуют о росте индивидуализма. Скорее, их контекст характеризует феномен, возникший довольно давно, но лишь в этот момент достигший своего апогея: речь идет о развитии того, что можно назвать "культурой себя",-- культурой, в которой были усилены и переоценены внутренние связи с самим собой и повышена значимость отношения к себе.

*

Общее представление о "культуре себя"1 может дать принцип "заботы о себе", которому подчинено искусство существования (techne tou biou) в различных своих формах; именно этот принцип обосновывает его необходимость, направляет его развитие и определяет его практику. Впрочем, следует уточнить: точка зрения, согласно которой человек должен всеми силами "заботиться о себе" (heautou epimeleisthai), в сущности, весьма древний мотив греческой культуры. В качестве широко распространенного императива это представление возникает очень рано. Кир, идеализированный портрет которого дал Ксенофонт, считал, что даже завоевания не делают его существование совершенным; ему предстоит еще заняться и самим собой, и это занятие будет превыше всех прочих: "До сих пор мы ни разу не могли упрекнуть богов в том, что б какое-либо из наших заветных желаний не осуществилось,-- говорит он, вспоминая о своих былых победах.-- Однако, если следствием наших великих свершений будет полная невозможность располагать досугом для себя и предаваться радости с друзьями, то я готов распроститься с таким счастьем"2. А лакедемонский афоризм, пересказанный Плутархом, утверждает, что граждане

_____

1 Подробный обзор темы см.: P. Hadot. Exercices spirituels et philosophie antique.

2 Ксенофонт. Киропедия, VII, 5, 43.

Спарты предоставили заботу о земле илотам, именно потому, что предпочитали, оказывается, более "заботиться о самих себе"1,-- несомненно, под этим подразумевались физические и военные упражнения*.

Совсем в другом смысле применено это выражение в Алкивиаде, где оно составляет центральную тему диалога. Сократ объясняет молодому честолюбцу, который готов возложить на себя заботу о городской общине и править ею, подобно царям Спарты или Персии, что с его стороны слишком самонадеянно браться за власть, не усвоив главного: прежде всего ему надлежит заняться собой -- и немедленно, покуда он еще молод, поскольку в пятьдесят лет будет уже слишком поздно2. А в Апологии Сократ предстает перед своими судьями именно как учитель заботы о себе: бог поручил ему напоминать людям, что они должны заботиться о себе, не о богатствах и почестях, но о самих себе, о своей душе3.

Так, именно к этой, освященной Сократом теме заботы о себе вернулась впоследствии философия, в конце концов поместив ее в самом сердце "искусства существования", которым она стремилась быть. Именно эта тема, покинув изначальные рамки и отделившись от первичного философского смысла,

постепенно обрела измерения и формы подлинной "культуры себя". Термин этот показывает, что принцип заботы о себе получил достаточно общее значение: во всяком случае, призыв "заботься о себе" стал императивом многих отличных друг от друга доктрин; он стал образом действия, манерой поведения, пропитал различные стили жизни, оформился в многочисленные процедуры, практики, предписания, которые осмысляли, развивали, совершенствовали и преподавали. Таким образом, он конституировал социальную практику, предоставив основание для межличностных связей, обменов и коммуникаций, а порой и для институтов; наконец, он породил определенный способ познания и обработки знаний.

_____

1 Плутарх. Изречения спартанцев, 10, 3, 217a.

* В действительности у Плутарха на вопрос, почему спартанцы передают свои поля илотам, а не заботятся о них сами, Анаксандрид отвечает: "Ведь мы приобретали наши земли, тоже заботясь не о земледелии, а о самих себе".-- Прим. ред.

2 Платон. Алкивиад I, 127d-e.

3 Платон. Апология Сократа, 29d-- 30a-c.

В медленном развитии искусства жить под знаком заботы о себе два первых века императорской эпохи можно считать переломным моментом, чем-то в роде золотого века культуры себя; при этом, разумеется, необходимо учитывать, что это явление затронуло лишь очень немногие, численно ограниченные социальные группы носителей культуры,-- единственные, для которых techne tou biou только и могла иметь определенный смысл и сохранять актуальность.

1. Epimeleia heautou, cura sui -- этот призыв прекрасно знаком многим философским учениям. Он встречается, например, у платоников: так, по мнению Альбина, занятия философией следует начинать с Алкивиада, "чтобы обратиться и вернуться к себе", познав, таким образом, все то, "что надлежит сделать предметом забот"1. Апулей в заключении трактата О божестве Сократа удивляется, до какой степени его современники не брегут собою: "Все [люди] хотят вести наилучшую жизнь, все знают, что нет иного органа жизни, кроме души, <...> однако же никто ее не возделывает [animum suum поп colunt]. Но ведь если кто надеется иметь острое зрение, тот должен заботиться о глазах, с помощью которых видит, или если кто хочет быстро бегать, тот должен заботиться о ногах, предназначенных для бега. <...> И так -- со всеми членами тела, о которых каждый заботится, исходя из своих предпочтений. Все видят это ясно и без труда; поэтому-то я не устаю вопрошать себя с законным удивлением: отчего ж они подобным образом не совершенствуют свою душу при помощи разума [curnon etiam animum suum ratione excolant]?"2

Вспомним также эпикурейцев: Письмо к Менекею начинается с утверждения принципа, согласно которому философия ни что иное, как только постоянное проявление заботы о себе:

"Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь Для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым"3. Эта эпикурейская тема заботы о себе звучит

_____

1 Цит. по: A.-J. Festugiure. Etudes de philosophic grecque.-- P. 536.

2 Apulei. De deo Socratis, XXI, 167-- 168.

3 Диоген. Лаэртский, О жизни... философов, X, 122.

и в одном из писем Сенеки: "Как чистота безоблачного неба, сверкающая и не замутненная, не может блистать ярче, так человек, пекущийся о душе и о теле [hominis corpus animumque curantis], и в обоих видящий источники своего блага, приходит к совершенному состоянию, к исполнению всех молитв, если в душе его нет бури, а в теле -- боли"1.

Заботься о своей душе,-- это основное наставление Зенона ученикам повторил в I в. Мусоний, цитируемый Плутархом:

кто хочет пребывать в благополучии, тот должен всю жизнь проводить в заботе о себе2*. Известно, как всеобъемлюще толковал заботу о себе Сенека: посвятив себя ей, нужно оставить все прочие занятия,-- только так можно освободить свою душу (sibi vacare)3. Но эта "вакантность" формирует активную деятельность и требует, не теряя времени и не жалея усилий, "сделать себя", "преобразовать себя", "повернуться к себе". Se formare4, sibi vindicare5, se facere6, se ad studia revocare , sibi applicare8, suum fieri9, in se recede10, ad se recurrere11, secum morari12...-- весь этот вокабулярий Сенека использует, описывая многообразие форм, которые принимает забота о себе и тяга к воссоединению с собой (ad se properare)13. Марк Аврелий тоже полон нетерпения заняться собою: ни чтение, ни письмо не в силах более удержать его от непосредственной заботы о своей сущности: "Не заблуждайся доле; не будешь ты читать своих записок, деяний древних римлян и эллинов, выписок из писателей, которые откладывал себе на старость. Поспешай-ка

_____

1 Сенека. Нравственные письма, LXVI, 46.

2 Musonius Rufus. Reliquiae, XXXVI; цит. в: Плутарх. О подавлении гнева, 2, 453d.

* Ср. это место в русском переводе Я. Боровского: "Кто хочет пребыватьв благополучии, тот должен всю жизнь проводить как нуждающийся во врачевании".-- Прим. ред.

3 Сенека. Нравственные письма, XVII, 5; De brevitati vitae, VII, 5.

4 Seneca. De brevitati vitae, XXIV, 1.

5 Сенека. Нравственные письма, I, 1.

6 Там же, XIII, 1; О счастливой жизни, XXIV, 4. .

7 Seneca. De tranquilitate animi, III, 6.

8 Ibid., XXIV, 2.

9 Сенека. Нравственные письма, LXXV, 118.

10 Там. же, LXXIV, 29; De tranquilitate animi, XVII, 3.

11 Seneca. De brevitati vitae, XVIII, 1.

12 Сенека. Нравственные письма, II, 1.
13 Там. же, XXXV, 4.
55

лучше к своему назначению и, оставив пустые надежды, самому себе -- если есть тебе дело до самого себя [sautoi boethei ei ti soi melei sautou],-- помогай как можешь"1*. Но наиболее утонченной философской разработкой этой темы отличаются, несомненно, сочинения Эпиктета. В его Беседах человек определяется как существо, посвятившее себя заботе о себе. В этом состоит его главное отличие от прочих живых существ, которые "все необходимое телу" находят "готовым",-- поскольку они созданы "не ради самих себя, а для служения, было бы нецелесообразно сотворить их нуждающимися еще и в другом"2. Люди же, напротив, должны сами о себе печься, однако вовсе не оттого, что из-за какого-то изъяна человек ущербнее зверя и уступает ему в самодостаточности и совершенстве, но оттого, что бог угодно было предоставить нам свободно располагать собой, наделив "способностью разума", которая не просто заменяет отсутствующие естественные данные, но и позволяет "постигать" и использовать по мере необходимости прочие способности; более того, эта уникальная способность, и "только она одна", может обращаться к себе, избирая в качестве объекта изучения "и самое себя, и все остальное"3. Увенчав разумом данное природой, Зевс даровал нам возможность и вменил в обязанность заниматься собой. Именно постольку, поскольку человек свободен и разумен, и свободен в разуме, он является существом, предназначенным заботиться о себе. Бог придал тебе иную форму, нежели Фидий мраморной Афине,-- учит Эпиктет,-- с неподвижной и окрыленной победой в вечно простертой руке. Зевс "не только создал тебя, но и тебе одному вверил и поручил тебя"4. Таким образом, забота о себе для Эпиктета -- это привилегия-и-долг, дар-и-обязательство; она обеспечивает нам свободу, вынуждая принимать самих себя как предмет всей нашей деятельности5.

_____

1 Марк Аврелий. Размышления, III, 14.

* Еще более определенно в старом русском переводе С. Роговина: "Пора угомониться. <...> Итак, спеши к цели и, оставив пустые надежды, сам, пока еще не поздно, приди себе на помощь, если только ты сколько-нибудь заботишься о самом себе".-- Прим. ред.

2 Эпиктет. Беседы, I, XVI, 1-- 3.
зТам же, I, I, 4.
4 Там же, II, VIII, 18-- 23.
5 См. M. Spanneut. Epiktet//Reallexikon fur Antike und Christentum.
56

Когда философы советуют заботиться о себе, они требуют такого рвения не только от тех, кто избрал жизнь, схожую с их собственной и не только на то время, которое мы проводим в их обществе. Этот принцип пригоден для всех, всегда и на протяжении всей жизни. Можно не знать правил живописи или игры на цитре,-- замечает Апулей,-- это вовсе не порок и не ведет к бесчестью; но правило, "равно необходимое для всех людей", заключается в умении "совершенствовать свою душу с помощью разума". Случай Плиния может служить наглядным тому примером: не следуя какому-либо определенному учению, он

строил свою карьеру согласно требованиям чести, занимался адвокатской и литературной деятельности, и вовсе не думал порывать с миром. Вместе с тем, всю свою жизнь Плиний неустанно заботился о себе, и эта забота была, видимо, самым важным из его занятий. Когда его еще юношей послали в Сирию по делам военной службы, он прежде всего постарался сблизиться с Эвфратом, надеясь не только послушать его лекции, но и постепенно сойтись с ним ближе, внушить ему любовь к себе и извлечь пользу из уроков этого учителя, который преследовал "пороки, но не людей"1. И когда впоследствии, по возвращении в Рим, ему случилось отдыхать в своем Лаврентийском поместьи, он проводил дни, занимаясь собою: "...Читаю, пишу или даже уделяю время на уход за телом <...> разговариваю только с собой и с книжками"2.

Итак, в деле заботы о себе возраст не играет роли: "Для душевного здоровья никто не может быть недозрелым или перезрелым",-- как сказал Эпикур. "Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно. Поэтому заниматься философией следует и молодому и старому:

первому -- для того, чтобы он и в старости оставался молод благами в доброй памяти о прошлом, второму -- чтоб он был и молод и стар, не испытывая страха перед будущим"3. По словам Сенеки, учиться жить всю жизнь -- значит превратить свое существование в непрерывное упражнение, и если важно

---

1 Плиний Мл: Письма, I, 10. 2 Там. же, I, 9.
3 Диоген Лаэртский, О жизни... философов, X, 122.

рано начать, еще важнее -- никогда не расслабляться1. Сенека или Плутарх обращаются уже не к отрокам, жадным и робким, которых призывал заняться собою Сократ Платона или Ксенофонта. Это мужчины, мужи. Серен, например, которому адресован De tranquilitate (наряду с De constantia и, возможно, De otio)*-- молодой родич и протеже Сенеки -- ничуть не похож на мальчика в "годы учения". Во времена De tranquilitate это провинциал, только что приехавший в Рим и все еще колеблющийся в выборе карьеры и образа жизни, но уже вступивший на путь философии; его нерешительность главным образом касается вопроса о том, чем этот путь следует завершить. Луцилий же, вероятно, лишь немногим моложе Сенеки. Прокуратор Сицилии, он шестидесяти двух лет от роду затевает оживленную переписку с Сенекой, в ходе которой тот излагает ему принципы своей мудрости и описывает ее практическое применение, рассказывает о своих недостатках, слабостях, все еще не завершенных битвах, порой даже просит совета. Между прочим он, нимало не смущаясь сообщает, как сам, уже на седьмом десятке, слушал лекции Метронакса2. Вполне зрелым людям адресованы и трактаты Плутарха, которые содержат не только общие размышления о добродетелях и пороках, о счастье души и жизненных невзгодах, но и наставления, о том, как себя вести,-- часто в совершенно определенных ситуациях.

Это упорство взрослых мужей в заботе о своей душе, это рвение, с которым они, точно школяры-переростки, ищут философов, которые бы указали им путь к счастью, раздражало многих, в том числе, и Лукиана. Так, он высмеивает Гермотима, который встав посреди улицы, бормочет, пытаясь вытвердить заданный урок. Достигнув преклонного возраста, этот человек уже

двадцать лет, как решил не иметь дела с несчастными смертными и рассчитывает, что ему понадобится еще добрых два десятка лет, чтобы достичь блаженства. Гермотим

_____

1 См. также Сенека. Нравственные письма, LXXXII, 76; XC, 44-- 45.

* Трактаты Сенеки: De tranquilitate animi -- "О спокойствии духа"; De constantia sapientis -- "О постоянстве мудреца"; De otio sapientis -- "О досуге мудреца".-- Прим. ред.

2 Сенека. Нравственные письма, LXXVI, 1-- 4. См. также A. Grilli. II problema della vita contemplativa nello mondo grecoromano.-- P. 217-- -280.

начал заниматься философией сорока лет (о чем сам и сообщает несколько ниже) и, следовательно, четыре последние десятилетия своей жизни посвятит-таки заботе о себе под руководством наставника. А его собеседник Ликин потехи ради заявляет, что ему-де тоже уже исполнилось сорок и приспела пора изучать философию: "Итак, возьми меня с собой,-- обращается он к Гермотиму,-- и веди тем же путем"1. Как заметил в связи с Сенекой И. Адо, вся эта деятельность по направлению сознания была ни чем иным, как разновидностью "взрослого воспитания" -- Erwachsenerziehung2.

2. Следует помнить, что вся эта "работа над собой" отнюдь не исчерпывалась только общей установкой, некоей смутной и расточительной озабоченностью. Термин epimeleia подразумевал не просто хлопоты, но целый комплекс вполне [конкретных] дел,-- так, например, его применяли, когда хотели обозначить заботы домовладельца3*, задачи правителя, пекущегося о подданных4, уход за больными и ранеными5** либо долг перед богами или умершими6. Если же речь шла о "себе", то и в этом случае epimeleia предполагала весьма тяжкий труд.

Такой труд требовал времени. И одна из серьезных проблем культуры себя состояла в том, чтобы определить, какую часть дня или жизни следует ей отвести. Вариантов решения известно множество. Например, можно было утром или вечером некоторое время уделить погружению в себя и, сосредоточившись, обдумать предстоящие дела, припомнить полезные принципы, разобраться, как прошел день: пифагорейская традиция таких утренних и вечерних размышлений-"отчетов"***

_____

1 Лукиан. Гермотим, 13.

2 I. Hadot. Seneca und die griechisch-romishe Tradition der Seelenleitung.-- S. 160.

3 Ксенофонт. Домострой, V, 1.

* В этой главе Ксенофонт очерчивает круг обязанностей гражданина в целом ("труд, приличный свободному человеку"); о занятиях домоуправителя см. Домострой, XIII, 1.-- Прим. ред.

4 Dio Chrysostomus. Orationes, III, 55.

5 Плутарх. Изречения царей и полководцев, 197d.

** По всей видимости, ошибка Фуко: в этом фрагменте Плутарх приводит высказывание Тита Квинкция о Филопомене, ахейском стратеге, "у которого пехоты и конницы было много, а денег мало": "руки-ноги свои, а брюха нет".-- Прим. ред.

6 Платон. Законы, 717е.

*** См. Порфирий. Жизнь Пифагора, 40.-- Прим. ред.

вновь возрождается,-- несомненно, уже переосмысленная,-- у стоиков. Сенека1, Эпиктет2, Марк Аврелий3 часто упоминают о мгновениях, которые надлежит посвятить обращению к себе. Можно было время от времени оставлять свои обыденные занятия и совершать одно из тех "отступлений", что, помимо прочего, так настоятельно рекомендовал делать Мусоний4: они позволяют человеку побыть наедине с собой, вспомнить прошлое, вглядеться в картины минувшей жизни, почитать, познакомиться с наставлениями и примерами, которые окажут [на душу] благотворное влияние, наконец, избавившись от бремени излишеств, обрести искомые принципы разумного поведения. Еще можно было, достигнув вершины или венца карьеры, уйти от дел и, пользуясь тем, что на склоне лет желания утихают, полностью посвятить себя задаче овладения собою, погрузившись в философскую работу, подобно Сенеке, или наслаждаясь покоем размеренной жизни, подобно Спуринне*.

Это время не уходит попусту: оно заполнено множеством практических дел и всевозможных занятий. Забота о себе -- вовсе не синекура. Здесь и уход за телом, и режим, помогающий поддерживать здоровье, и постоянные физические упражнения, и по возможности умеренное удовлетворение потребностей. Здесь и размышления, и чтение, и составление выписок из книг или записей бесед, к которым стоит возвращаться, и припоминание истин, хорошо известных, но требующих более глубокого осмысления. Прекрасный пример такого "внутреннего анахоресиса", или "уединения в себе", дает Марк Аврелий, описывая кропотливый труд установления общих принципов и рациональных аргументов,-- "кратких основных положений", убеждающих нас не сетовать на людей, обстоятельства и силу вещей5**. Сюда же относятся беседы с наперсником, с друзьями, с учителем или руководителем; прибавьте к этому переписку, где сообщают о состоянии духа, просят советов, дают

---

1 Сенека. О гневе, III.

2 Эпиктет. Беседы, II, XXI; III, X, 1-- 5.

3 Марк Аврелий. Размышления, IV, 3; XII, 18.

4 Musonius Rufus. Reliquiae, LX.

* См. Плиний Мл. Письма, VII, 1.-- Прим. ред.

5 Марк Аврелий. Размышления, IV, 3.

** Собственно, на "порочность людей", на то, что нам "уделено из целого" и на "телесное",-- Прим. ред.

их нуждающимся (впрочем, это полезно и наставнику, так как позволяет ему повторить свои наставления для самого себя)...1 Вокруг заботы о себе, таким образом, разворачивается бурная деятельность (как устная, так и письменная), в которой тесно переплелись работа над собой и общение с другими.

Так мы подходим к одному из важнейших аспектов заботы о себе: по существу, эта деятельность предполагает не упражнения в одиночестве, но поистине общественную практику. Причем, [общественную] во всех смыслах слова. Действительно, она часто практикуется структурами, более или менее институциализированными, такими, например, как неопифагорейские общины или кружки эпикурейцев, описанные Филодемом:

признанная иерархия обязывала наиболее "продвинутых" руководить остальными (как персонально, так и коллективно), но практиковались и совместные занятия, когда забота о себе получала стороннюю помощь (to di' allolen sozesthai2). Что касается Эпиктета, то он учил в среде, очень близкой к школе. У него были различные категории учеников: одни ходили к нему временно, другие оставались на более длительный срок и готовили себя не только к жизни простого гражданина, но и к более высокой деятельности, наконец, третьи, сами решившие стать профессиональными философами, проходили школу правил и практик руководства сознанием3. Получил распространение (особенно, в кругах римской аристократии) и институт частных консультантов, которые служили семье или кружку, выступая советниками в житейских делах, вдохновителя/ли политических решений, а иногда и посредниками на переговорах: "Встречались богатые римляне, считавшие полезным содержать философа на жалованьи, и многие достойные люди не находили такое положение унизительным". Они должны были "наставлять в морали и поддерживать своих патронов и их близких, а те черпали силы" в одобрении философов4. Так, Деметрий, наставник Тразеи Пета, вынужден был принять уча-

---

1 Семка. Нравственные письма, VII; 1С и CIX.

2 Philodemus. Peri parrhesias, 36 (Olivieri, S. 17).

3 О практике этой школы см. B. L. Hijmans. Askesis, Notes on Epictetus' Educational System,-- P. 41-- 46.

4 P. N. Sandbach. The Stoics.-- P. 144; см. также I. H. Liebeschbtz. Continuity and Change in Roman Religion.-- P. 112-- 113.

стие в "постановке" его самоубийства и помочь ему в последний момент завершить жизнь прекрасно и достойно. Впрочем, функции учителя, наставника, советника и конфидента далеко не всегда разграничивались: в практике культуры себя эти роли часто оказывались взаимозаменяемы и их поочередно могло исполнять одно и то же лицо. Мусоний Руф, политический советник Рубеллия Плавта, сосланный после его смерти, собрал вокруг себя слушателей и последователей и создал нечто в роде школы, а под конец жизни, вернувшись в Рим из новой ссылки (куда его отправил Веспасиан), читал публичные лекции и входил в число приближенных Тита.

Но не только наличие школ, образования и профессиональных духовных наставников обеспечивало социальную базу этой работы над собой; она без

труда могла опереться на всю сеть привычных отношений родства, дружбы или долга. Когда тот, кто практикует заботу о себе, взывает к другому, угадывая в нем способность вести и советовать, он как бы осуществляет некое свое право, оказывая же другому щедрую помощь или с благодарностью принимая его уроки,-- исполняет долг. В этом смысле показателен текст Галена об исцелении страстей: тому, кто действительно желает заботиться о себе, он советует искать помощи у другого, однако рекомендует не специалиста, известного своей компетентностью и ученостью, но просто любого человека с хорошей репутацией, в чьем чистосердечии представится случай убедиться'. Но случается и так, что игра между помощью другого и заботой о себе проникает в уже существующие отношения и придает им новые оттенки и теплоту. Стало быть, забота о себе -- или труды, предпринимаемые затем, чтобы другие прониклись такой заботой,-- интенсифицирует социальные отношения. Находясь в ссылке, Сенека утешает мать, стремясь помочь ей перенести разлуку, а впоследствии, возможно, и большие несчастья. Пространные советы о спокойствии души он адресует Серену, своему молодому провинциальному родственнику и протеже. А их переписка с Луцилием,-- переписка двух мужчин, почти ровесников,-- углубляет уже сложившиеся ранее отношения и [с каждым новым письмом] все более превращается из духовного руковод-

_____

1 Galenus. De cujuslibet animi peccatorum dignotione et medela, III, 6-- 10.

ства в совместный опыт, который приносит пользу обоим его участникам. В письме тридцать четвертом Сенека пишет Луцилию: "Я притязаю на тебя: ты -- мое создание",-- но сразу же добавляет: "Я взялся за тебя, подбадривал, давал шпоры и не позволял идти медленно, то и дело подгонял тебя, да и сейчас занимаюсь тем же, однако подбадриваю бегущего и подбадривающего меня самого"; а следующие письма посвящены рассуждению о взаимном даре совершенной дружбы, когда каждый из друзей неизменно служит другому опорой, о которой речь идет в письме сто девятом: "Опытные борцы упражняются друг с другом, музыканта наставляет другой, равный ему выучкой. Мудрому тоже нужно, чтобы его добродетели не были праздны; и как он сам не дает себе лениться, так же не дает ему этого и другой мудрец"1. Таким образом, забота о себе по своей сути оказывается связанной со "службой души", предполагающей возможность игр обменов с другим и системы взаимных обязательств.

3. По традиции, уходящей к истокам греческой культуры, забота о себе тесно связана с медицинской мыслью и практикой. Эта давно возникшая взаимосвязь все более и более усиливалась, пока, наконец, Плутарх во вступлении к Наставлениям. о здоровье не заявил, что философия и медицина действуют в "одних пределах" -- mia chora2. Действительно, и той, и другой присуща общая терминологическая игра, в центр которой поставлено понятие namoc, равно приложимое и к страсти, и к болезни, к расстройствам плоти и к непроизвольным движениям души; в обоих случаях оно относится к состоянию пассивности, которое в теле принимает форму заболевания, нарушающего равновесие жидкостей-"гуморов", или качеств, а в душе -- форму движения, способного увлечь ее вопреки ей самой. Опираясь на это общее представление, можно разработать сетку анализа для заболеваний тела и души. Именно такова предложенная стоиками "нозографическая" шкала, фиксирующая различные степени развития болезни, вплоть до ее

1 Сенека. Нравственные письма, CIX, 2. Подробнее о Сенеке, его отношениях с окружающими и деятельности наставника см. P. Grimal. Seneque ou la conscience de l'Empire.-- P. 393-- 410.

2 Plutarchus. De tuenda sanitae praecepta, 122e.

перерастания в хроническую форму. Прежде всего стоики выделяют "болезненность" (proclivitas), предрасположенность к заболеваниям, открывающую путь возможным хворям; за ней идет "недомогание", нарушение или расстройство здоровья, которое по-гречески называлось pathos, а на латыни affectus; далее следует собственно "недуг" (nosema, morbus),-- он открывается, когда тело и душа уже глубоко поражены и расстроены, затем переходит в более серьезную и затяжную стадию -- "немочь" (arrhostema, или aegrotatio) и, наконец, в застарелую болезнь -- "порок" (kakia, aegrotatio inveterata, vitium. malum), не поддающийся исцелению. Стоики разработали и схемы, показывающие различные стадии, точнее, возможные формы исцеления; так, Сенека различал больных, избавившихся от своих недугов полностью либо частично; тех, кто поборол острую форму заболевания, но не его причину; а также тех, кто восстановил здоровье, но еще слаб и предрасположен к болезни'. Эти концепты и схемы, в равной степени пригодные и для медицины тела, и для терапии души, не только позволяли применять единый тип теоретического анализа к физическим расстройствам и к нравственной распущенности, но и предполагали как в первом, так и во втором случае один и тот же способ действий, вмешательство: и тем, и другим "повреждением" следовало заняться, лечить его и по возможности добиться исцеления.

Целый ряд медицинских метафор систематически используется для обозначения операций, составляющих заботу о душе:

ввести в рану скальпель, вскрыть нарыв, ампутировать, вывести излишки, назначить лечение, прописать горькое снадобье, успокоительное или укрепляющее2. Искомое исправление души, самосовершенствование, путь к которому лежит через философию или воспитание -paideia, все более приобретает медицинский оттенок. Формировать, образовывать себя и заботиться о себе -- два эти занятия суть взаимосвязаны. Такова была точка зрения Эпиктета, не желавшего, чтоб его школу воспри-

1 Цицерон. Тускуланские беседы, IV, 10; Сенека. Нравственные письма, LXXV, 9-- 15; подробнее об этом см. I. Hadot. Seneca und die griechisch-romishe Tradition der Seelenleitung (II, 2).

2 О сравнении лекарств для тела и для души см., например: Сенека. Нравственные письма, LX, 8.

нимали как место, куда идут только в поисках "формы": получить образование, приобрести некий объем познаний, которые впоследствии помогут [слушателю] сделать карьеру, снискать себе славу или извлечь какую-либо иную корысть. Для него "школа философа", скорее, нечто в роде "диспансера души", "лечебницы" (iatreion), и "выходить оттуда должно испытав не удовольствие, а боль"1. Ученикам же следует осознать свое состояние как

патологическое и, главное, научиться видеть в себе не школяров, пришедших почерпнуть знания у того, кто ими обладает, но больными, так, будто у одного вывихнуто плечо, другой страдает нарывом, а третий -- свищом или головными болями. Он упрекает их в том, что они идут к нему не лечиться (therapeuthesomenoi), но шлифовать и исправлять (epanorthosontes) свои суждения: "Вы хотите толковать о теоретических правилах <...> Сначала исцелите свои язвы, остановите истечения, приведите в покой мысль..."2.

С другой стороны, такой врач как Гален полагал, что в его компетенцию входит не только исцеление тяжелых помрачений духа (любовное безумие традиционно числили за медициной), но и лечение страстей ("необузданной энергии, восставшей на разум"), а также заблуждений ("возникающих вследствие дурных воззрений"); впрочем, "по общему смыслу" и те и другие "суть пороки"3. Поэтому он берется излечить своего спутника, легко впадавшего в гнев, или обратившегося к нему за помощью знакомого юношу, который вообразил было, будто "неподвластен страстям, даже и самым малым", однако вскоре все же признал, что "из-за незначительных вещей волнуется много больше", нежели его наставник Гален -- из-за вещей важных4.

"Медикализация" культуры себя нашла своеобразное отражение и в напряженном внимании к телу, весьма далеком от

---

1 Эпиктеп. Беседы, III, XXIII, 30 и III, XXI, 20-- 24; ср. также у Сенеки о тех, кто проходит курс у философа: "Aut sanior domum redeat.aut sanabilior" (Сенека. Нравственные письма, CVIII, 4)*.

* Ср. в русском переводе С. Ошерова: "Кто пришел к философу, тот пусть каждый день уносит с собою что-нибудь хорошее и возвращается домой или здоровее, или излечимее".-- Прим. ред.

2 Эпиктет. Беседы, II, XXI, 12-- 22; см. также II, XV, 15-- 20.

3 Galenus. De cujuslibet animi peccatorum dignotione et medela, I, 1.

4 Ibid., IV, 16; VI, 28.

обычного культа физической силы, естественного для эпохи, когда гимнастика и воинские упражнения составляли неотъемлемый элемент воспитания свободного человека. Эта [новая форма] внимания была даже несколько парадоксальна, поскольку вписывалась, хотя бы отчасти, в рамки морали, утверждавшей, что смерть, страдания или болезни не суть подлинное зло, и достойнее печься о душе, а не посвящать себя уходу за "бренным телом"1. Действительно, практика заботы о себе сосредоточивает внимание на тех точках, где пороки тела и духа могли сходиться и "обмениваться" своими недугами: дурные качества души влекли за собой телесную немочь, тогда как эксцессы плоти свидетельствовали о душевных изъянах и питали их. Особую озабоченность вызывал момент взаимоперехода психических и физических расстройств, поскольку для того, чтобы душа не поддалась плоти и сохранила безраздельную власть над собой, требовалось и ее самое исправлять, и тело совершенствовать. Именно к этой точке контакта --

наиболее слабому звену в [структуре] индивидуума -- обращено было внимание, уделявшееся болям, телесным недугам и страданиям. Тело взрослого, уход за которым относится к общей [системе] заботы о себе,-- это уже не юное тело, закаленное гимнастикой; это тело непрочное, бренное, подверженное всяческим угрозам, подточенное множеством мелких невзгод и, в то же время, опасное,-- не столько чрезмерными требованиями, предъявляемыми душе, сколько собственной уязвимостью. Письма Сенеки полны примеров такого внимания к здоровью, режиму, недомоганиям и расстройствам, которыми могут обмениваться тело и душа2. Переписка Марка Аврелия с Фронтоном3 -- не говоря уже о Священных речах Элия Аристида, который переводит и описание болезни, и оценку ее опыта в совершенно иное измерение -- хорошо показывает, какое место, отводилось заботе о теле в практиках себя, а также раскрывает сам стиль подобной озабоченности: здесь страшатся излишеств и злоупотреблений, строго соблюдают режим, пристально следят за всякого рода расстройствами, нарушениями, дис-

_____

1 Эпиктет. Беседы, I, IX, 12-- 17; I, XXII, 10-- 12; Epicteti manuale, XCI. 2 Сенека. Нравственные письма, LV; LVII; LXVIII.
3 Marcus Aurelius. Epistulae, VI, 6.

функциями, учитывая при этом все факторы (время года, климат, питание, образ жизни), которые способны поразить плоть, а затем и душу.

Но было в этом и нечто более важное: из такого практического и теоретического сближения морали с медициной следовала необходимость осознать себя больным или подверженным болезни. Работа над собой требует, чтобы в собственных глазах человек выглядел не просто несовершенным, невежественным, нуждающимся в исправлении, обучении и наставлении существо, но индивидуумом, страдающим определенным недугом, и подлежащим лечению,-- своими силами либо с помощью кого-то более компетентного. Каждый должен понять, что находится в беде и взыскует врача и поддержки. "...Вот начало занятия философией,-- говорит Эпиктет,-- осознание того, в каком состоянии находится своя собственная высшая духовная часть [aisthesis tou idiou hegemonikou pos echei]*. Ведь после того, как человек узнает, что она в бессильном состоянии, он более не захочет пользоваться ею для важных вещей. Однако некоторые, неспособные проглотить кусочек, покупают сочинение и набрасываются пожирать его. Поэтому у них получается рвота или несварение желудка. Потом колики, катары, лихорадки. А им следовало бы внимательно обдумывать, способны ли они на это"1. Смотреть на себя как на больного тем более необходимо, что душевные пороки в отличие от физических не сопровождаются явными страданиями: они не только могут долгое время протекать "в скрытой форме", но еще и ослепляют тех, кто ими одержим. Плутарх, [решая, что тяжелее, "недуги души или недуги тела"] напоминает: диагностировать телесные расстройства помогает пульс, желчь, жар, боль, наконец; в случае же летаргии, эпилепсии, паралича больной становится невменяем и не осознает своего положения,-- оттого эти заболевания и считаются самыми тяжкими. Так и болезни души опаснее всего тем, что они как бы неощутимы, порой даже их принимают за добродетели: гневливость,

_____

* Высшая духовная часть -- разум, одна из восьми частей души, согласно учению стоиков, в свою очередь, подразделяющаяся на части (см. Эпиктет.. Беседы. IV, VII, 38).- Прим. ред.

1 Эпиктет. Беседы, I, XXVI, 15-- 16; см. также II, XI, 1: ["Начало философии <...> есть осознание своего бессилия и несостоятельности в необходимых вопросах"].

67

например,-- за храбрость, любовную страсть -- за дружбу, зависть -- за дух соревновательности, трусость -- за осторожность. Поэтому врачи, для которых главное -- "избавить людей от болезней", стремятся "выявить недуг, коль скоро тот уже укоренился"1.

4. В этой практике, равно и личностной и социальной, познание себя, безусловно, занимает важное место. Дельфийский принцип получает широкое распространение, но едва ли верно усматривать в этом просто прямое сократическое влияние. фактически, искусство самопознания получило развитие лишь с появлением точных предписаний, специальных способов исследования, проверки и кодификации упражнений.

а) Таким образом выделим, для начала очень схематично и с условием проведения впоследствии более глубоких систематических изысканий, то, что можно назвать "процедурами испытания". Они решают двойную задачу: помогают совершенствоваться в добродетели и позволяют оценить уровень, которого удалось достичь; отсюда их постепенность, на чем настаивали и Плутарх, и Эпиктет. Но главной целью этих испытаний была отнюдь не практика воздержания как таковая: они приучали обходиться малым и владеть собой и в достатке, и в нужде. Испытания, которым сам себя подвергаешь,-- это не просто ряд последовательных стадий самоограничения, но способ измерить и утвердить меру доступной тебе независимости от всего, что нельзя счесть незаменимым и необходимым. Хотя бы и временно, оно выводит нас на некий исходный уровень простейших потребностей, по сути, выявляя все лишнее и предоставляя возможность обойтись без него. В Демоне Сократа Плутарх описывает подобное испытание, значение которого объясняет [Эпаминонд], представитель неопифагорейской точки зрения: возбудив гимнастическими упражнениями "волчий голод", долго любуются роскошно убранными столами и изысканными яствами, а затем, предоставив воспользоваться пиршеством своим рабам, удовлетворяют "уже обузданные желания" обычной незатейливой едой2 .

1 Plutarchus. Animme an corporis affectiones sint pejores, 501a.

2 Плутарх. О демоне Сократа, 15, 585а.

68

Упражнения в воздержании широко практиковали и эпикурейцы, и стоики, хотя осмысляли их по-разному. В эпикурейской традиции речь шла о том, что, удовлетворяя самые элементарные нужды, можно испытать удовольствие более полное, чистое и неизменное, нежели наслаждаясь излишествами;

кроме того, испытание устанавливало предел, за которым лишения уже становились в тягость. Эпикур, образ жизни которого отличался особенной умеренностью, в определенные дни еще и уменьшал свой рацион, желая

посмотреть, "будет ли от этого изъян в великом и полном блаженстве, велик ли он будет и стоит ли возмещать его ценой больших трудов"1. А для стоиков речь шла, главным образом, о том, чтобы подготовиться к невзгодам, внезапно постигающим человека, и удостовериться, насколько легко можно обойтись без всего, к чему нас привязывают привычки, сложившиеся убеждения, воспитание, тщеславие и спесь; с помощью испытаний самоограничением они хотели показать, что изыскать достаточное всегда в нашей власти и оттого нам нет нужды страшиться возможных лишений. "Солдаты и в мирное время идут в поход,-- замечает Сенека,-- хоть и не на врага, насыпают валы, изнуряют себя ненужной работой, чтобы хватило сил на необходимую. Если не хочешь, чтобы воин дрогнул в бою, закаляй его перед боем"2. В другом письме3 Сенека упоминает еще об одной практике:

ежемесячно "два-три дня, иногда и дольше" следует "подражать беднякам", добровольно "доходя едва ли не до нужды" и испытывая, каковы "на самом деле" жесткое ложе, войлочный плащ и сухой грубый хлеб,-- но не из пресыщенности и не для забавы, а затем, чтобы набраться опыта (поп lusus, sed experimentum) и понять, как даже среди самых суровых лишений человек всегда получит [от судьбы] то, что "не сверх необходимого" и впоследствии будет легко сносить то зло, которое время от времени уже претерпевал4. Такие испытания учат, как обходиться малым. О стремлении Сенеки поступать

---

1 Так Сенека описывает это эпикурейское упражнение в Нравственных письмах (см. XVIII, 9).

2 Сенека. Нравственные письма, XVIII, 6.

3 Там же, XX, 11.*

* Несмотря на ссылку, весь пассаж строится на тексте письма XVIII.-- Прим. ред.

4 Ср. также: Seneca. Consolatio ad Helvia, 12, 3.

именно так свидетельствует его письмо, написанное накануне Сатурналий 62 года, когда "весь город" был "в лихорадке", а "страсти к наслажденьям дана законная сила". Сенека размышляет, должно ли принимать участие в празднествах и заключает, что умеренность требует "удержаться от удовольствий, которым предается весь народ", и душа явит "вернейшее доказательство своей твердости", если не поддастся "заманчивому соблазну наслаждений". Но особая моральная сила нужна для того, чтобы "ни во всем уподобляться напялившей колпаки толпе, ни во всем от нее отличаться": "больше стойкости в том, чтобы оставаться трезвым, когда весь народ перепился до рвоты, больше умеренности в том, чтобы, не смешиваясь со всеми, не выделяться и не составлять исключения и делать то же самое, что все, но иначе". Такое "инакое делание" готовится заранее с помощью разного рода добровольных упражнений в воздержании и целительной бедности, благодаря которым праздничный день можно провести, не предаваясь роскоши (luxuria), сохранить душу безмятежной и чувствовать себя намного спокойнее, узнав "на опыте", как мало тягостного в нужде1.

б) Наряду с испытательными практиками важную роль играла практика самоанализа, или "рассуждений о делах", входившая в пифагорейскую систему воспитания2, но широко распространение и вне ее рамок. Предметом утренних "рассуждений" служила, по преимуществу, надлежащая подготовка к

делам наступающего дня, вечерний же анализ был несомненно посвящен припоминанию обстоятельств дня истекшего. Детальнее всего эти упражнения, рекомендуемые многими авторами, описаны в De ira Сенеки3, связавшего их с именем Секстия, римского стоика, чье учение он узнал благодаря Папирию Фабиану и Сотиону*. Согласно Сенеке, средоточием его практики было подведение итогов дня, как бы отчет о достигнутом: всякий раз "завершив дневные труды и удалившись на

_____

1 Сенека. Нравственные письма, XVIII, 2-- 8; см. также письмо XVII, 5: "Самые усердные занятия не принесут исцеленья, если ты не будешь воздержан, а воздержанность -- это добровольная бедность".

2 Диоген Лаэртский, VIII, I, 27. Порфирий. Жизнь Пифагора, 40.

3 Сенека. О гневе, III, 36.

* Об отношении Сенеки к Секстию см. Нравственные письма, LXIV.-- Прим. ред.

ночь ко сну", Секстий "призывал душу к ответу" и "вопрошал свой дух: "От какого недуга ты сегодня излечился? Против какого порока устоял? В чем стал лучше?"" Сенека тоже ежевечерне прибегает к такому рассмотрению. Темнота ("когда гаснет свет и перестает развлекать взгляд") и тишина ("когда умолкнет жена, уже знающая про это <...> обычай"),-- вот его внешние условия. Впрочем, Сенека не чужд заботе о спокойном сне: "Что может быть прекраснее такого обыкновения подробно разбирать свой день? До чего сладок сон после подобного испытания себя, до чего спокоен [tranquillus], до чего глубок [altus] и свободен [liber]! Душа сама себя похвалила или предостерегла..." На первый взгляд, анализ, которому подвергает себя Сенека, напоминает сцену судопроизводства, а такие обороты, как "предстать перед судьей", "призвать к ответу", слова о "цензоре" своего нрава и привычек, "разбирающем" дело, казалось бы, свидетельствуют о разделении субъекта на судебную инстанцию и ответчика. Однако процесс в целом можно уподобить, скорее, акту административного надзора, призванного оценить сделанное, воссоздать принципы деятельности и выправив их на будущее. Поведение Сенеки, таким образом, в той же мере сродни действиям квестора или домовладельца, сводящего счета, как и деятельности судьи, отправляющего правосудие.

Показательна терминология Сенеки. Уходящему дню он хочет учинить "испытание": "разобрать" его, "призвать к ответу" (глагол excutere -- "трясти, выбивать пыль, [разыскивать]" -- применяется также и для обозначения сверки счетов); он хочет надзирать за ним, быть его "цензором", "соглядатаем"; он хочет "знать" поступки и слова,-- мерить, "взвешивать" их и "разрешать" (remetiri), как по завершении работы вымеривают и оценивают сделанное, решая, соответствует ли оно замыслу. Отношение субъекта к себе при таком "рассмотрении" принимает форму, отличную от судебного противостояния обвиняемого и судьи; скорее, оно приобретает характер некоей инспекции, когда "соглядатай", или "надзиратель", оценивает, как выполнена работа; термин speculator*,-- а в качестве speculator

_____

* Соглядатай, дозорный, испытатель, исследователь (лат.) от specular -- "осматриваться", "подстерегать", "разведывать", "созерцать"; ср. specula -- "сторожевая башня", "наблюдение" (in speculis esse -- "не спускать глаз").-- Прим. ред.

71

sui может выступить каждый,-- прямо указывает на эту роль. Кроме того, подобным образом практикуемый самоанализ не касается, как того требует судебная процедура, "преступлений", не приводит к вынесению приговора и не завершается решением о самонаказании. Вот Сенека "разбирает" свой спор с упрямым невеждой, не поддающимся на его убеждения, или вспоминает, как язвил упреками друга, пытаясь помочь тому в [моральном] совершенствовании. Он остается недоволен собой в той мере, в какой примененные средства оказались непригодны для достижения цели: желание исправить друзей достойно похвалы, когда они в этом нуждаются, но непродуманный упрек "вместо того, чтобы исправить", обижает; благое дело убеждать неведающего, однако же, "кто никогда ничему не учился, тот не хочет ничему учиться". Таким образом, рассмотрение не стремится проследить вину вплоть до мельчайших ее проявлений и скрытых корней. Если "ничего от себя не утаивают", если "ничего не обходят", то лишь затем, чтобы сказать себе: "Смотри, впредь не делай этого", чтобы запомнить ошибки и после ставить перед разумом должные и хорошо обоснованные цели, избирая надлежащие правила поведения и средства, позволяющие их достичь. Следовательно, рассмотрение воссоздает ошибку не ради установления вины или пробуждения чувства раскаяния, но затем, чтобы, исходя из памятующего и продуманного признания своей неудачи, укрепить то рациональное оснащение, которое обеспечивает мудрое поведение.

c) Остается еще работа мысли над собой,-- нечто иное и большее, нежели просто испытание способностей или оценка изъянов в правилах поведения: фильтр, который непрерывно процеживает потоки представлений, исследуя, контролируя и сортируя. Причем, если упражнениям отводили определенное время, то эта форма отношения к себе была постоянно действующим фактором. Характеризуя ее, Эпиктет прибегает к метафорам, которым суждено будет возродиться в христианской духовности (где, впрочем, они получат совсем иное значение):

"Неисследуемым представление нельзя принимать, но нужно говорить ему: "Погоди, дай посмотрю, кто ты и откуда идешь", как ночная стража: "Покажи мне условные знаки"...", и при-

72

зывает каждого испытать себя, наподобие "пробирщика серебра", аргиронома, оценивающего качество денег, одного из тех менял, что не примут и грош, не узнав, чего он стоит: "Видите, когда дело касается монеты, <...> как и искусство определенное мы изобрели и сколькими способами пользуется пробирщик серебра для проверки монеты -- зрением, осязанием, обонянием, наконец, слухом: бросив денарий, он внимательно прислушивается к звону, и он не довольствуется звоном денария только один раз, но продолжительными прослушиваниями доводит свой слух до музыкальной тонкости"1. К сожалению, продолжает Эпиктет, мерами предосторожности, принятыми, когда речь идет о деньгах, мы пренебрегаем, едва лишь дело касается "высшей духовной части". Следовательно, цель

философии, [по Эпиктету], ее главный и первостепенный ergon, состоит именно в таком ревностном и внимательном рассмотрении (dokimazein)2.

Формулируя разом общий принцип и схему этого отношения, Эпиктет ссылается на сократический афоризм, приведенный в Апологии: "Жизнь без такого исследования [anexetastos bios] не есть жизнь для человека"3. Однако исследование, о котором говорил Сократ и которому хотел подвергнуть себя и других, касалось неведения, знания и незнания об этом неведении. Эпиктетово же рассмотрение совершенно иного рода:

оно избирает своим предметом представления и нацелено на их "испытание", "различение" (diakrinen) друг от друга,-- с тем, чтобы не принять никакое представление "неисследуемым" и, остановив его словами: "Погоди, дай посмотрю кто ты и откуда идешь, как ночная стража: "Покажи мне условные знаки"", выяснить, наделила ли его природа признаками, благодаря которым оно заслуживает одобрения4. Здесь, однако, необходимо уточнить: этот контроль касается не происхождения или объекта представления, но приятия или неприятия, которого оно заслуживает. Когда представление только возникает в уме, работа различения, или diakrisis, состоит в том, чтобы приме-

---

1 Эпиктет. Беседы, III, XII, 15.
2 Там же, I, XX, 7-- 11; см. также III, III, 1-- 13.
3 Платон. Апология Сократа, 38a.
4 Эпиктет. Беседы, III, XII, 15.

нить к нему известный стоический канон разграничения между тем, что от нас не зависит, и тем, что от нас зависит; первое внеположно нам, и мы его не приемлем, отвергаем как недопустимый объект, который не может стать предметом "желания" или "отвращения", "тяготения" или "отталкивания". Контроль -- это испытание пределов возможного и гарантия свободы; это способ навсегда убедить человека, что он способен избежать привязанности к тому, над чем не властен. Неизменно блюсти свои представления, проверять их признаки, подобно тому, как пробируют золото,-- нечто совсем иное, нежели вопрошание об источниках идеи, свойственное христианской духовности: это не попытка выявить скрытый смысл явленного представления, но оценка соотношения между собой и представленным, необходимая затем, чтобы принять для себя только то, что зависит лишь от свободного и разумного выбора субъекта.

5. Общая цель всех этих практик себя, несмотря на все обнаруживаемые ими различия, определяется единым ключевым принципом обращения к себе: epistrophe eis heauton1. Эта, платоническая по сути, формула в разных случаях получает разные толкования. Прежде всего, она предусматривает некоторую модификацию [привычной] деятельности: задача не в том, чтобы оставить все прочие занятия, целиком и полностью посвятив себя заботе о себе, однако за текущими делами следует постоянно помнить о главной своей цели, стремиться к себе, искать себя и соотноситься с собою. Такое обращение предполагает сдвиг внимания: его нельзя более растрачивать на праздное любопытство, увлекаясь суетой повседневности или жизнью окружающих (Плутарх посвятил специальный трактат этому polupragmosune*), равно как и раскрытию

тайн природы, далеких от нужд человеческого существования (Деметрий, согласно Сенеке**, учил, что природа, скрыв от людей бесполезные для них тайны, сделала доступным и видимым то,

---

1 Выражения встречаются у Эпиктета: Беседы, I, IV, 18; III, XVI, 15; III, XX, 39; III, XXIII, 37; III, XXIV, 106, а также Manuale, XCI.

* См. Плутарх. О любопытстве.-- Прим. ред.

** См. Сенека. О благодеяниях, VII, 1, 3.-- Прим. ред.

что ему необходимо знать). Но conversio ad. se -- это также еще и траектория, двигаясь по которой, можно избежать каких бы то ни было зависимостей или порабощения и достичь воссоединения с собой, как достигают гавани, укрывающей от бури, или цитадели, защищенной крепостной стеной: "В недосягаемом месте та душа, что покинула все внешнее и отстаивает свою свободу в собственной крепости: никакое копье до нее не долетит. У фортуны руки не так длинны, как мы думаем:
ей не схватить никого, кроме тех, кто льнет к ней"1.

Такое отношение к себе, венец и конечная цель всех и всяческих практик себя, принадлежит к этике обладания. Однако его характеристика не исчерпывается указанием на одну только "агональную" форму преодоления необузданных сил и безусловное над ними господство. Порой это отношение мыслится в формулах юридической модели владения: человек "принадлежит себе", он "свой собственный", "полновластный повелитель самого себя", зависит только от себя, распоряжается самим собой, имеет в своем лице власть, ничем не ограниченную и не подверженную никакой угрозе (suum fieri, suum esse, sui juris, potestas sui -- выражения, частые у Сенеки)2. Но эта формула, скорее, политическая и юридическая, определяет отношение к себе в качестве конкретной зависимости, позволяющей наслаждаться собой как некоей вещью, данной нам одновременно в обладании и в созерцании. Обратившись к себе, отвратившись от повседневной суеты, от честолюбивых помыслов, от страха перед будущим, можно вернуться в свое прошлое дабы обрести в нем душевный покой, погружаться по желанию в открывающиеся там картины и, наконец, установить с ним нерушимую связь. Прошлое -- вот "единственная часть нашей жизни, священная и неприкосновенная, неподвластная превратностям человеческой доли, избегнувшая господства фортуны", его не тревожат "ни нужда, ни страх, ни пошесть";
оно не знает "ни смуты, ни восторга"; владеют же им "вечно и безмятежно"3.

---

1 Сенека. Нравственные письма, LXXXII, 5.

2 См. Seneca. De brevitati vitae, II, 4: De tranqiiilitate animi, XI, 2; Нравственные письма, LXII, 1; LXXV, 18 (suun fieri, suum esse); De brevitati vitae, V, 3 (sui juris); Нравственные письма, LXXV, 8 (in se habeve potestatem), XXXII, 5 (facultas sui).

3 Seneca. De brevitati vitae, X, 4 и XV, 5.

75

Опыт себя, складывающийся в ходе такого обладания, это не только опыт укрощения силы или верховенства над мощью, готовой восстать, но и опыт наслаждения собой. Тот, кому удалось, наконец, подступиться к себе, становится для себя объектом удовольствия, и не просто довлеет себе в своих пределах, но и "довольствуется" собою и "радует" себя1. Состояние такого "довольства", обозначенного у Сенеки обычно терминами gaudium и laetitia, не сопряжено с какими-либо телесными или душевными расстройствами; суть его заключается в том, что оно не может быть вызвано чем-то, от нас не зависящим и, следовательно, нам неподвластным: оно рождается нами и в нас самих2. Отметим, что оно неизмеримо и неизменно, но дано "одним куском", и если уже состоялось однажды, то никакое событие внешнего мира его не исказит3. Этот род удовольствия во всем противоположен удовольствию, обозначенному термином voluptas, источник которого лежит вне нас, в объектах, чье наличие не гарантировано; соответственно, и само оно ненадежно, подточено страхом и влечет нас желаниями порой удовлетворимыми, а порой и нет. Обращение к себе может заменить эти неистовые, неверные и преходящие удовольствия безмятежным и неизменным наслаждением собою. Disce gaudere! -- призывает Сенека,-- научись радоваться: "Я хочу, чтобы радость не разлучалась с тобой, хочу, чтобы она рождалась у тебя дома. И это исполнится, если только она будет в тебе самом. <...> Стоит тебе раз найти ее источник -- и она уже не убудет. <...> Стремись к истинному благу и радуйся лишь тому, что твое [de tuo]. Но что есть это "твое"? Ты сам, твоя лучшая часть!"4.

---

1 Сенека. Нравственные письма, XIII, 1; см. также XIII, 2-- 3; Эпиктет. Беседы, II, 18; Марк Аврелий. Размышления, VI, 16.

2 Сенека. Нравственные письма, LXXII, 4.

3 Там. же; см. также: Сенека. О счастливой жизни, III, 4.

4 Сенека. Нравственные письма, XXIII, 3-- 6; см. также CXXIV, 24; критику наслаждений сладострастия см.: О счастливой жизни, XI, 1-- 2*

* "Мудрецом я не называю раба какой-нибудь страсти, а сластолюбца -- и подавно. Действительно, каким образом человек, захваченный страстью к удовольствиям, устоит против тяжелого испытания, опасности, нищеты, против столь многих грозных бедствий, обуревающих человеческую жизнь? Разве у него хватит сил перенести вид страданий и смерти? Разве его не приведут в смятение громовые удары и такое множество любых врагов, когда он побежден столь захудалым противником? Он будет делать все, что внушит ему страсть к удовольствиям [uoluptas].-- Прим. ред.

76

*

Именно в рамках этой культуры себя, ее тем и практик, на протяжении первых веков нашей эры осмысляется мораль удовольствий; именно в таком контексте следует рассматривать развитие этой морали, чтобы понять, как она изменялась. То, что на первый взгляд кажется подчеркнутой строгостью, возросшей суровостью, повышенной требовательностью, в действительности было связано вовсе не с ужесточением запретов;

область недозволенного не расширилась, попытки ввести более

авторитарные и эффективные, нежели прежде, системы ограничений не отмечены. Изменения коснулись по преимуществу способа, посредством которого индивидуум полагал себя в качестве морального субъекта. Развитие культуры себя сказалось не в умножении факторов, препятствующих исполнению желаний, но в известной модификации конститутивных элементов моральной субъективности. Разрыв с традиционной этикой владения собой? Разумеется, нет, но смещение акцентов, перенос, изменение резкости..

Сексуальное удовольствие как этическая субстанция по-прежнему относится к разряду сил -- сил, которые субъект должен преодолевать и подчинять своей власти; однако в этой игре насилия, избытка, крайностей, возмущения и противоборства все чаще акцентируется слабость индивидуума, его непрочность, необходимость в защите, в убежище, куда можно убежать, ускользнуть, укрыться. Мораль пола вновь, как и всегда, понуждает индивидуума подчиниться некоему искусству жить, устанавливающему эстетические и этические критерии существования, но это искусство все теснее соотносится с универсальными принципами природы и разума, которым в равной мере должен подчиняться каждый, каково бы ни было его положение. Работа над собой также претерпевает определенные изменения в культуре себя: благодаря упражнениям воздержания и господства, составившим норму askesis, роль самопознания возрастает: потребность испытать себя, проверить, проконтролировать с помощью целого ряда конкретных упражнений превращает вопрос об истинности -- истинности того, что ты есть, что делаешь и что способен сделать -- в центральный момент становления морального субъекта. Наконец, критерием успеха такой работы, как и прежде, выступает

умение индивидуума властвовать над собой, но эта власть отныне распространяется на опыт, в соответствии с которым отношение к себе принимает форму не просто владения, но радости, не ведающей надежд и тревог.

Еще очень нескоро сексуальные удовольствия будут осознаны как зло, поведение ограничат универсальными рамками закона, а расшифровка желаний станет непременным условием чистого существования. Однако уже можно заметить, как проблема зла начинает вторгаться в древнюю тему силы, как проблема закона постепенно вносит некоторые возмущения в тему искусства и techne, как проблема истины и принцип познания себя оборачиваются аскетической практикой... Пока же рассмотрим контекст такого развития культуры себя и причины, которые обусловили именно такие ее формы.

ГЛАВА III
Я И ДРУГИЕ

1. Матримониальная роль
2. Политическая игра

Такое развитие культуры себя и смещение этики удовольствий, отмеченное в описываемую эпоху, историки объясняют рядом причин. Две из них особенно существенны: перемены в матримониальной практике и модификации правил политической игры. Я ограничусь здесь рассмотрением в этой связи некоторых элементов, заимствованных из исторических трудов моих предшественников, и

предварительным очерком общей гипотезы. Переоценка важности брака и места супружеской четы, перераспределение политических ролей,-- не было ли и то, и другое вызвано новой проблематизацией отношения к себе в этой, по преимуществу мужской, морали? Основанием данных процессов вполне мог стать не уход в себя, но новый образ осмысления себя в своем отношении к женщине, к другому, к происходящим вокруг событиям, к гражданской активности, к политической деятельности,-- а также иной способ восприятия себя как субъекта удовольствий. Культура себя в таком случае оказывается вовсе не "следствием" этих социальных перемен и не их "проявлением" в сфере идеологии, но своеобразным ответом на них, облеченным в форму новой стилистики существования.

1.

МАТРИМОНИАЛЬНАЯ РОЛЬ

Трудно сказать, как реально распространялась матримониальная практика в различных регионах и социальных слоях эллинистической и римской цивилизаций, однако историк может отметить -- там, где это позволяют документы,-- определенные трансформации, затрагивающие институциональные формы, организацию брачных связей, их значение и моральную ценность.

Начнем с институциональной точки зрения. Как дело частное, касающееся семьи, ее права, полномочий, порядков, которых она придерживается, брак ни в Греции, ни в Риме не требовал вмешательства властей. В Греции "постоянство и преемственность oikos"* обеспечивала практика, опиравшаяся на два фундаментальных, жизненно неизбежных акта: переход к мужу опекунства, ранее принадлежавшего отцу, и фактическая передача жены супругу1. Это было частное соглашение, "сделка между двумя главами семей: действительным -- отцом невесты, и потенциальным -- будущим мужем", не связанная "с политической и социальной организацией"2. То же касается и римского брака. Дж. А. Крук и П. Вейн напоминают, что изначально он, не будучи "юридическим актом", просто фиксировал положение дел, "соответствующее намерениям сторон",-- правда, "скрепленное надлежащим обрядом" и влекущее за собой "правовые последствия"3.

---

* Семья, дом (греч.); отсюда (в Рейхлиновом чтении) "экономия" и др. слова с корнем "эко-" в составе.-- Прим.. ред.

1 J.-p. Broadehoux. Manage et famille chez Clement d'Alexandrie.-- P. 16-- 17.

2 Cl: Vatin. Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariee a 1'epoque hollenistique.-- P. 4.

3 J. A. Crook. Law and Life of Rome.-- P. 99 sq.; P. Veyn. L'amour a Rome//Annales E. S. C- 1978, 1.- P. 39-40.

Постепенно эллинистический брак все более вовлекается в сферу действия публичных отношений и таким образом выходит за рамки семьи, порождая тем самым парадоксальный эффект "публично" санкционированной и столь же "публично" ограниченной (впрочем, относительно) семейной власти. Клод Ватен полагал, что опорой такой эволюции стали религиозные обряды эллинистического мира, выступившие своего рода посредниками между частным делом и публичным

институтом. Описывая эту трансформацию, последствия которой обнаружились уже в II-- 1 вв. до н. э., он заключает: "Ясно, что отныне брак покинул пределы семейных институтов, и александрийский религиозный брак, видимо, представлявший собой пережиток древнего частного брака, был одновременно и гражданским институтом: через чиновника ли, через жреца ли, брак, так или иначе, всегда получал санкцию сообщества граждан в целом". И, сопоставляя данные, относящиеся к городу (Александрии) и к сельским общинам, добавляет: "Что в chora*, что в столице мы наблюдаем различные варианты одного феномена: частный институт стремительно превращается в институт общественный"1.

В Риме можно отметить эволюцию подобного же типа, хотя там она пошла несколько иным путем, и брак долго оставался "частной церемонией, праздником"2, по преимуществу. Ряд законодательных мер свидетельствует о все возрастающем влиянии публичного права на институт брака. Знаменитый закон о прелюбодеянии (de adulteriis) -- одно из проявлений данного феномена, тем более любопытное, что, возлагая ответственность за прелюбодеяние на замужнюю женщину, вступающую в связь с чужим мужчиной, равно как и на мужчину, вступающего в связь с замужней женщиной (но не на женатого мужчину, вступающего в связь с незамужней женщиной), он вовсе не вносит ничего нового в квалификацию их поведения, а просто в точности следует традиционной схеме этической оценки и ограничивается тем, что передает государству право карать, прежде относившееся к сфере компетенции семьи.

---

* Зд.: "сельская округа полиса".-- Прим.. ред.
1 Cl. Vatin. Op. cit-- P. 177-- 178.
2 P. Veyne. Loc cit.

Растущей "публицизации" брака сопутствуют и другие изменения, по отношению к которым она выступает одновременно следствием, связующим звеном и средством. Насколько можно судить, исходя из документов, практика брака или постоянного сожительства, похоже, получила всеобщее или по крайней мере широкое распространение в высших слоях общества. В прежней своей форме брак, будучи сугубо частным делом, представлял интерес и обретал смысл в той мере, в какой с ним оказывались связаны правовые, имущественные или хотя бы статусные последствия,-- передача имени, назначение наследников, заключение союзов, слияние состояний,-- значимые лишь для тех, чьи жизненные стратегии принадлежали к подобного рода сферам. Как писал П. Вейн, "в языческом обществе далеко не все сочетались браком. <...> Когда же брак заключали, то преследовали сугубо частную цель: передать патримоний потомкам в обход сородичей или детей, прижитых с любовницей,-- это была кастовая политика, направленная на поддержание касты граждан"1. Таким образом, правящие классы, по словам Дж. Босуэлла, знали один брак -- "династический, политический и экономический"2. Касательно же низших классов, то как бы плохо мы ни были осведомлены об их матримониальной практике, можно вслед за С. Б. Помроем предположить, что здесь существенную роль играли два противоположных фактора, вновь отсылающие нас к экономической функции брака: свободный бедный мужчина вправе был

использовать жену и детей как [бесплатную] рабочую силу; с Другой стороны, он "не мог содержать жену и детей, если находился ниже определенного экономического уровня"3.

Политико-экономические императивы, управлявшие браком и обеспечивавшие его необходимость в одном случае и бесполезность в другом, частично теряли свое значение по мере того, как общественное положение и богатство представителей привилегированных классов оказывалось во все более тесной связи со степенью близости к правителю, с удачно сделанной гражданской или военной "карьерой", с успехом в "делах" и

_____

1 Ibid.

2 J. Boswell. Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.-- P. 62.

3 S. B. Pomeroy. Goddesses, Whores, Wives and Slaves.-- P. 133.

т. д., и во все меньшей зависимости от союза между семейными группами. Освобождаясь от бремени различных стратегий, брак стал "свободнее",-- прежде всего, в выборе супруги, а .также в принятии решения о женитьбе и в выработке личных оснований такого шага. У классов же, не столь любимых судьбой, брак, возможно, оказался формой связи, особенно ценной тем, что, доказав свою экономическую привлекательность, она помимо этого устанавливала и помогала сохранять прочные межличностные отношения, предполагавшие ведение совместной жизни, взаимовыручку и моральную поддержку... Так или иначе, анализ надгробных надписей выявляет относительную частоту и стабильность союзов в среде, определенно не аристократической1; имеются свидетельства и о браках между рабами2. Каким бы ни был ответ на вопрос о распространенности матримониальной практики, похоже, она стала доступнее: пороги, которые делали ее "интересной", были снижены.

Следовательно, брак начинали все чаще воспринимать как союз, свободно заключаемый двумя партнерами, неравенство которых уменьшилось до известной степени, но полностью не исчезло. Есть основания считать, что положение женщины в .эллинистическом мире, при всем разнообразии местных черт, стало несколько более независимым, нежели в классическую эпоху,-- особенно это касается Афин. Такая частичная модификация в первую очередь объясняется тем, что статус мужчины-гражданина во многом утратил политическое значение;

вместе с тем возросла роль жены, экономическая и юридическая. Историки приводят документы, свидетельствующие о том, что влияние отца жены на брак ослабевает: "Обычно дочь выдавал замуж отец в качестве ее институционального хранителя. Но иногда договоры заключались непосредственно между мужчиной и женщиной, решившими вести совместную жизнь. Утверждается право замужней дочери поступать по собственному усмотрению вопреки родительской воле. Прежде согласно афинским, римским и египетским законам отец вправе был расторгнуть замужество дочери против ее желания. Но позднее, в римском Египте, закон уже не признавал власти отца

_____

1 Ibid-- P. 209.

2 P. Veyne. Op. cit.-- P. 40; S. fi. Pomeroy. Op. cit.-- P. 193.

над замужней дочерью, и судебные постановления подтверждали, что воля жены является решающим фактором: если она хочет остаться в браке, то может это сделать"1. Брак все определеннее становится соглашением, предполагающим обоюдное согласие супругов, которые принимали личные обязательства. Обычай ekdosis'a, "выдачи замуж", когда отец или опекун девушки торжественно передавал ее супругу, "отмирал", но традиционный контракт сугубо финансового характера получил продолжение в брачных записях, куда включались и пункты, регулирующие отношения основных действующих лиц. Выходя замуж, женщины теперь не просто приносили приданое, которым распоряжались все более свободно, порой даже требовали его назад в случае развода, что предусматривали некоторые соглашения, но и могли принимать участие в разделе наследства.

Исследования Кл. Ватена показывают также какую эволюцию претерпели в эллинистическом Египте обязательства, налагаемые на супругов брачным контрактом. В документах, датируемых концом IV-- III вв. до н. э., указано, что жена обязана слушаться супруга, не выходить ночью или днем из дому без его разрешения, не допускать никаких плотских связей с другими мужчинами, не рушить семью, не бесчестить мужа. Супруг же, в свою очередь, должен был содержать жену, не обращаться с нею дурно, не брать в дом наложниц и не заводить незаконных детей (при этом связи на стороне считались вполне допустимыми). В более поздних контрактах обязательства мужа становятся строже. Обязательство содержать жену уточняется; запрещается заводить любовницу или возлюбленного и владеть вторым домом (где можно жить с конкубиной). Как замечает Ватен, контракты такого рода "посягают ни много ни мало на сексуальную свободу мужа; женщина отныне становится [в этом] столь же требовательной, как и мужчина". Распространение брачных контрактов включало и мужа, и жену в систему обоюдных долженствований, или обязательств, .разумеется, не равных, но все же [четко] разграниченных. И разграничение это произведено было не из уважения к семьям, которые представляет каждый из супругов, связанных бра-

---

1 S. B. Pomeroy. Op. cit.-- P. 129.

ком, но именно ради новой супружеской пары, ее стабильности и внутренней регуляции1.

Столь четко определенные обязательства вынуждали супругов избирать более строгие, нежели прежде, формы совместной жизни. Контракт просто не удалось бы сформулировать, если б его предписания не соответствовали новому типу отношений и не ставили каждого из супругов в условия, когда само существование их четы оказывалось весьма реальным жизненным фактором. Институционализация брака по взаимному согласию, пишет Кл. Ватен, "породила представление о реальности супружеской общности, ценность которой выше ценности ее составляющих"2. Эта эволюция в чем-то сродни той, что П. Вейн выявил в римском обществе: "Во времена республики каждый из супругов должен был играть определенную роль, и коль скоро она исполнялась, между супругами могли складываться любые эмоциональные отношения. <...> Во императорскую эпоху <...> предполагалось, что само существование брака

основывается на добром согласии и законе сердца. Так родилась новая идея: супружеская чета, состоящая из хозяина и хозяйки дома"3.

Впрочем, эволюционировала эта матримониальная практика весьма парадоксально. Она искала поддержки властей,-- и, в то же время, становилась все более важным моментом частной жизни. Она избавлялась от бремени экономических и социальных критериев,-- и, в то же время, распространялась все шире. Она все более "притесняла" супругов,-- и, в то же время, вызывала все большее расположение к себе, точно, вместе с требованиями росла и ее притягательность. Брак стал более общим как практика, более публичным как институт, более частным как образ жизни, гораздо теснее сплачивающий супружескую чету и тем самым эффективно выделяющий ее из поля всех иных социальных связей.

Разумеется, сколько-нибудь точно оценить масштабы распространения этого явления очень сложно. Доступные документы характеризуют лишь отдельные привилегированные ареалы и слои населения. Было бы натяжкой говорить о всеобщем и

_____

1 Cl. Vatin. Op. cit-- P. 203-- 206.

2 Ibid- P. 274.

3 P. Veyne. L'amour a Rome//Annales E.S.C.-- 1978, 1.

массовом движении, пусть даже факты, при всей их отрывочности и разрозненности, казалось бы, согласуются с таким подходом. Так или иначе, но если исходить из текстов начала нашей эры, брак, похоже, стал для мужчин -- а только их свидетельствами мы располагаем,-- источником очень важного, интенсивного и, вместе с тем, сложного и проблематичного опыта. Брак уже нельзя было воспринимать только как институт, полезный для семьи и общины, или домашнюю деятельность, развертывающуюся по правилам, удовлетворяющим домочадцев; он стал отныне "состоянием" брака: формой жизни, разделенным с супругом, сопричастным существованием, личной связью и взаиморасположением партнеров. Не то чтобы старая матримониальная схема напрочь исключала близость и сердечность в отношениях между супругами. Однако складывается впечатление, что в идеале, предложенном Ксенофонтом, чувство напрямую связано с осуществлением статусных полномочий мужа (впрочем, это нимало не снижает ни его серьезности, ни интенсивности): относясь к своей молодой жене, скорее, по-отечески, Исхомах терпеливо обучал ее тому, что надлежало делать, и в той мере, в какой она умела исполнять роль хозяйки дома, до конца своих дней неизменно выказывал ей уважение и привязанность. В литературе императорской эпохи мы находим свидетельства гораздо более сложного опыта брака, и поиск этики "супружеской чести" четко просматривается за рассуждениями об обязанностях супругов, о природе и форме связующих уз, о соотношении превосходства естественного и устанавливаемого, и о привязанности, которая может выступать и как необходимость, и как зависимость.

Можно вспомнить и созданный Плинием образ "индивидуума в браке"*, чтобы сравнить его с [Ксенофонтовым] портретом другого доброго мужа, Исхомаха. Когда в знаменитом любовном послании Плиний оплакивает разлуку с Кальпурнией, он предстает перед нами иным, нежели в других письмах: не литератором и трибуном, призывающим любящую и покорную супругу в свидетели

своих успехов, но мужчиной, испытывающим столь сильную привязанность к жене и столь страстное физическое желание, что день и ночь ищет ее, пусть и тщетно:

---

* См., например, Плиний Мл. Письма, IV, 19, а также VII, 5.-- Прим. ред.

"Нельзя поверить, как велика моя тоска по тебе. Причиной тому прежде всего любовь, а затем то, что мы не привыкли быть в разлуке. От этого я большую часть ночей провожу без сна, представляя твой образ; от этого днем, в часы, когда я обычно видел тебя, сами ноги, как очень верно говорится, несут меня в твой покой. Наконец, унылый, печальный, будто изгнанный, .я отхожу от порога. Свободно от этих терзаний только то время, в течение которого я занят на форуме тяжбами друзей. Подумай, какова моя жизнь, ты -- мой отдых среди трудов, утешение в несчастии и среди забот..."1.
Формулы этого письма весьма примечательны. Специфический характер личных супружеских отношений, интенсивных и эмоциональных, не зависящих ни от статуса или прав мужа, ни от ответственности за домашний очаг, просматривается вполне отчетливо. Любовь и забота о том, с кем делишь обыденность повседневного существования, здесь тщательно разграничены, хотя в обоих случаях присутствие жены осознается как ценность, а ее отсутствие как несчастье. При этом Плиний нагнетает традиционные мотивы классического негативного описания любовной страсти:

образ [любимой], являющийся бессонными ночами, метания и маета, поиски отсутствующего "предмета",-- однако придает им позитивный характер; точнее говоря, страстные порывы, которыми охвачен муж, его терзания, желание и тоска представлены в качестве положительного знака и надежного залога супружеской любви. Наконец, соотнося брак и публичную деятельность, Плиний исходит не из поверхностного отождествления домашней власти с властью над другими, но из сложной игры замещений и компенсаций: утратив счастье в разлуке с женой, он погружается в заботы общественной жизни; но какою же должна быть его боль, чтобы в суете и рутине текущих дел находить утешение личному горю.

Множество документов подтверждает: супружеская связь освобождается от матримониальных функций, статусных прав супруга, рационального домостроя в целом, чтобы предстать как единственное в своем роде отношение со своей властью и проблематикой, своими трудностями, обязательствами, преимуществами и удовольствиями. Можно еще цитировать Плиния

---

1 Плиний Мл. Письма, VII, 5.

или найти свидетельства у Лукиана и Тацита; можно обратиться к поэзии супружеской любви, образцы которой дал Стаций: состояние брака описано здесь как слияние двух судеб в единой нерушимой страсти, причем муж признает свою эмоциональную подчиненность: "Венера нас соединила во цвете лет, Венера

будет благосклонна к нам и на закате жизни. Доволен я твоим законом и послушен (libens* et docilis), я не разорву той связи, что ощущаю с каждым днем все больше <...> Эта земля создала меня для тебя (creavit me tibi): она навсегда связала мою судьбу с твоею"1.

Разумеется, не здесь нужно искать реальную картину матримониума императорской эпохи. Демонстративная искренность этих текстов еще не доказательство: поскольку они сознательно и упорно возвещали идеал супружества, постольку их следует рассматривать не как отражение наличной ситуации, но как формулу долженствования, именно в таком качестве представляющую действительность. Они показывают, что в браке видели образ жизни, ценность которого не зависит от функционирования oikos ни исключительно, ни по существу, но обусловлена способом связи между партнерами, и муж, следовательно, должен избирать линию поведения, учитывая не только социальный статус, привилегии и семейные обязанности, но и свою "реляционную роль" в отношениях с женой. Причем роль эта не только была управляющей функцией воспитания, обучения, руководства, но и вписывалась в сложную игру эмоциональной взаимности и взаимной зависимости. Таким образом, если моральная рефлексия долгое время искала принципы хорошего и дурного брака в анализе "домочадцев" и их насущных нужд, то одновременно сложился новый круг проблем, связанный с определением способа, посредством которого мужчина мог конституировать себя в рамках супружеских отношений как моральный субъект.

---

* В оригинале игра слов: Ubens -- "довольный", libentia -- "удовольствие, наслаждение", Libentina -- эпитет Венеры как богини наслаждений.-- Прим. ред.

1 Statius. Silvae, III, 3, 23-- 26, 106-- 107.

2. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИГРА

Упадок городов-государств как автономных единиц в III в. до н. э.-- факт известный. В нем часто видели проявление общего регресса политической жизни, когда гражданская деятельность перешла в руки поистине "профессиональных граждан";

им объясняли падение традиционных правящих классов; к его последствиям относят и тенденцию ухода в себя, благодаря чему представители привилегированных групп обращали фактическую утрату власти в добровольное отступление, повышая ценность личного существования и частной жизни. "Крушение города-государства было неизбежным. Люди почувствовали, что они отданы на волю мировых сил, непонятных им и неподвластных... Царила случайность... Философия эллинистической эпохи была, по преимуществу, философией бегства, а основным средством побега стала культивация автономии"1.

Хотя города-государства,-- там, где они имели место,-- и в самом деле, начиная с III в. частично утратили былую автономию, сводить лишь к этой причине трансформацию политических структур в эллинистическую и римскую эпохи определенно не следует. Недопустимо усматривать в ней и главное

объяснение перемен, затронувших моральную рефлексию и практику себя. В действительности,-- и здесь можно сослаться на труды историков, фактически уже развенчавших великий ностальгический образ города-государства, выпестованный XIX веком,-- организацию эллинистических монархий, а впоследствии и Римской империи, нельзя анализировать только в негативных понятиях упадка гражданской жизни и присвоения власти государственными инстанциями, все более отчужденными

_____

1 J. Ferguson. Moral Values in the Ancien World.-- P. 135-- 137.

[от общества]. Напротив, следует подчеркнуть, что политическая деятельность "на местах" не замерла с появлением и укреплением этих крупных структурных целостностей. Жизнь полиса -- гражданской общины с ее институциональными правилами, интересами и противоречиями -- не прекратилась ни вследствие расширения рамок, в которые он вписывался, ни в результате развития монархической власти. Страх перед чрезмерностью ойкумены, в пространстве которой затерялись составляющие ее политические общности, вполне возможно, приписан людям греко-римской цивилизации задним числом. Эллинистическому греку не было нужды бежать от "имперского мира без полисов" просто потому уже, что эллинизм и был "миром полисов". Критикуя представление о том, что с распадом полисной системы философия превратилась в "убежище среди бурь и тревог", Ф. Х. Сэндбах первым же делом замечает, что и прежде "города-государства не обеспечивали полной безопасности", но тем не менее всегда оставались главной и естественной формой социальной организации, "даже тогда, когда военная власть перешла в руки великих монархий"'.

Уместнее говорить не об ограничении или прекращении политической деятельности в результате имперской централизации, а, скорее, об образовании сложного пространства: более широкого, не столь прерывистого и гораздо менее закрытого, нежели пространство маленьких городов-государств,-- и одновременно, более гибкого, дифференцированного и не так жестко иерархизированного, как в позднейшей авторитарной бюрократической Империи, которая складывается в ходе великого кризиса III века*... Это пространство множественных очагов власти, бесчисленных форм деятельности, напряжений, конфликтов, которые, развиваются во всех измерениях, уравновешиваясь разнообразными соглашениями. Во всяком случае, эллинистические монархии, бесспорно, пытались не столько уп-

_____

1 F. H. Sandbach. The Stoics.-- P. 23.

* Имеется в виду кризис средиземноморской античной цивилизации III в. н. э., состоявший в ее постепенной феодализации. Политическая жизнь этой эпохи отмечена двумя основными вехами: в 212 г. эдиктом Каракаллы все свободное население городов получило права римского гражданства, а в правление Диоклетиана (284-- 305) принципат, установленный Августом и в течение III в. сменившийся военной монархией, официально был упразднен и замещен новой формой Империи -- доминатом, о котором и говорит Фуко.-- Прим.. ред.

разднить, ограничить или реорганизовать сверху донизу местные власти, сколько опереться на них, используя их как посредника и промежуточную инстанцию, необходимую для регулярного сбора податей, взимания чрезвычайных налогов и снабжения войск1. Несомненно, римскому империализму в целом также были свойственны, скорее, решения подобного рода, нежели прямое администрирование: политика муниципализации носила достаточно стабильный характер и стимулировала политическую жизнь городов в более широких рамках Империи2. И хотя речь Мекена у Диона Кассия политически анахронична и содержит тезисы, которые не могли быть ни рекомендованы Августу, ни претворены им в жизнь, здесь, однако, отчетливо проявился ряд важных тенденций имперского правления на протяжении первых двух веков: искать "помощников и союзников", обеспечивать лояльность влиятельных граждан, убеждать подданных в том, что их не ставят "в положение рабов", но разделяют с ними привилегии и власть, так, чтобы они "составляли одну большую гражданскую общину"3.

Можно ли после этого говорить об упадке традиционной аристократии, о политической экспроприации, жертвой которой она стала, и об уходе в себя как следствии? Экономические и политические факторы трансформации несомненны: устранение оппозиции и конфискации сыграли свою роль. Однако были и стабилизирующие факторы: важность земельной собственности в патримониях4, а также неизбежная для обществ такого типа связь имущественного состояния, влияния, престижа, авторитета и власти. Но самый существенный, решающий фактор смещения акцентов в моральной рефлексии связан не с гибелью традиционных правящих классов, но с изменениями в условиях отправления власти, прежде всего коснувшимися "подбора кадров" для нужд сложного и разветвленного административного аппарата. Мекен мог убеждать Августа: "Следует увеличить число сенаторов и всадников так, чтобы править когда должно и как должно"5,-- но мы знаем, что фактически

---

1 M. Rostoutzeff. Social and Economical History of the Hellenistic World.-- Vol. II.-- P. 1305-- 1306.

2 J. Gage. Les Classes sociales a Rome.-- P. 155 sq.

3 Cassias Did. Historia Romana, LII, 19.

4 R. MacMullen. Roman Social Relations.-- P. 125-- 126.

5 Cassius Dio. Historia Romana, LII, 19.

эти группы заметно выросли на протяжении первых веков, хотя в структуре населения всегда составляли незначительное меньшинство1. Изменения затронули также их роль и место в политической игре как по отношению к императору, его ближайшему окружению, советникам и наместникам, так и внутри иерархии, с ее накалом конкурентной борьбы, совершенно, однако, иной, нежели в "агональном" обществе,-- сменяемые должностные лица, судьба которых зависела (часто слишком уж впрямую) от расположение принцепса, они были всегдашними посредниками между верховной властью, волю которой им надлежало представлять и осуществлять, и индивидуумами или группами, которых требовалось держать в повиновении. Итак, римская администрация нуждалась в "manegerial aristocracy", как говорит Сим,-- в служилой аристократии,

поставлявшей различные категории агентов "мировой администрации": "армейских офицеров, финансистов-прокураторов и наместников провинций"2.

Поэтому для того, чтобы понять, с каким вниманием эта элита относилась к личной этике, морали повседневных поступков, частной жизни и удовольствиям, нужно не столько говорить об упадке, неудовлетворенности и угрюмом уединении, сколько постараться увидеть здесь поиск нового способа осмысления отношений, приличествующих такому положению, назначению, деятельности и обязательствам. В то время, как древняя этика очень тесно увязывала власть над собой с властью над другими, и, следовательно, соотносилась с соответствующей эстетикой жизни, новые правила политической игры усложнили определение связей между тем, что ты есть, тем, что тебе можно делать и тем, что тебе надлежит осуществить:

конституирование себя как этического субъекта собственных поступков стало более проблематичным.

Р. Мак-Мюллен особо выделял две главные характеристики римского общества: публичность существования и ярко выраженную "вертикальность" различий в мире, где разрыв между очень небольшим числом богатых людей и огромной массой бедных постоянно увеличивался3. Пересечением этих двух

_____

1 C. G. Starr. The Roman Empire.-- P. 64.
2 R. Syme. Roman Papers, II.-- P. 1576.
3 R. MacMullen. Op. cit,-- P. 93.

черт и объясняется то значение, которое придавали статусным различиям, их иерархии, их видимым признакам, настойчиво и нарочито выставляемым напоказ'. Можно предположить, что с того момента, как новые условия политической жизни модифицировали соотношение между положением, обязанностями, властью и долгом, возникли два противоположных явления. Они, собственно, и были во всей своей противоположности установлены в начале императорской эпохи. С одной стороны, отмечается акцентуация всего, что позволяло индивидууму зафиксировать свою самотождественность с точки зрения статуса и тех элементов, которые обнаруживали его наиболее явным образом,-- человек пытался как можно полнее подтвердить соответствие своему положению с помощью доступного набора знаков и свидетельств: осанки, платья, жилища, проявлений великодушия и щедрости, отношения к расходам и проч. Мак-Мюллен показал, насколько распространена была в среде римской аристократии склонность к самоутверждению и демонстрации собственного превосходства. Но мы находим и прямо противоположную тенденцию, требующую фиксировать то, чем ты есть, в чистом отношении к себе: здесь речь идет о созидании и признании себя субъектом своих действий не через систему знаков, выражающих власть над другими, но посредством отношения, предельно независимого от социального статуса и его внешних проявлений, поскольку оно реализуется в господстве над самим собой. Новые формы политической игры и сложность осмысления себя как субъекта деятельности, заключенного в рамки происхождения, обязанностей, задач, прав, прерогатив и зависимости, требовали в ответ либо усиленного подтверждения общественного положения, либо уяснения отношения к себе самому.

Эти позиции обычно жестко противопоставляли друг другу.' Сенека

утверждал: "Нужно искать нечто такое, что не попадает день ото дня все больше под власть, не знающую препятствий. Что же это? Душа, но душа непреклонная, благородная, высокая. Можно ли назвать ее иначе как богом, нашедшим приют в теле человека? Такая душа может оказаться и у

_____

1 Ibid.,-- P. 110, со ссылками на Сенеку (Нравственные письма, XXXI, 11) и Эпиктета (Беседы, III, 14, 11; IV, 6, 4).

римского всадника, и у вольноотпущенника, и у раба. Что такое римский всадник, вольноотпущенник, раб? Все это -- имена, порожденные честолюбием или несправедливостью. Из тесного угла можно вознестись к небу,-- только воспрянь..."1.

За подобный же образ жизни ратует и Эпиктет, противопоставляя его образу жизни своего то ли вымышленного, то ли реального собеседника*: "Ты считаешь, что тебе пристало жить в мраморном дворце, пользоваться услугами рабов и клиентов, носить яркие одежды, держать при себе охотничьих псов, кифаредов и трагиков. Разве я оспариваю у тебя это? Но заботишься ли ты о суждениях? о своем собственном разуме?"2.

Значение, которое эллинистическая и римская мысль придавала теме ухода в себя, равно как и вниманию к себе, часто интерпретировали в качестве альтернативы гражданской деятельности и политической ответственности. Действительно, у некоторых философов мы встречаем совет отвернуться от общественных занятий и сопряженных с ними забот и страстей. Но принципиальная линия раздела проходит вовсе не через область выбора между участием и уклонением, а культура себя предлагает свои ценности и практики отнюдь не для того, чтобы создать некий противовес активной жизни. Напротив, гораздо более вероятно предположить, что она пытается выдвинуть принцип отношения к себе, который позволит зафиксировать те формы и условия, при которых политическая деятельность, принятие бремени власти, исполнение обязанностей окажутся возможными или невозможными, [внутренне] приемлемыми или [вынужденно] необходимыми. Важные политические изменения, происходившие в эллинистическом

_____

1 Сенека. Нравственные письма, XXXI, 11; XLVII, 16; О благодеяниях, III, 18.

* По мнению Т. Моммзена, собеседник Эпиктета в этой главе -- "корректор свободных полисов" эпикуреец Максим -- это Секст Квинктилий Валерий Максим, в 103-- 108 гг. по приказанию Траяна инспектировавший провинцию Ахайю, или его сын; корректор полисов -- сенатор, уполномоченный цезарем осуществлять реформу законодательства и административного управления в свободных полисах сенатских провинций (Азия и Ахайя, где в Никополисе жил и учил Эпиктет).-- Прим. ред.

2 Эпиктет. Беседы, III, 7, 37-- 39**.

** Это место в тексте Бесед отсутствует, а глава VII книги III заканчивается параграфом 36. Ср. III, VII, 29: "Но я богат и мне нет нужды

ни в чем.-- Так что же ты притязаешь на занятие философией? Тебе достаточно золотой и серебряной утвари. Какая тебе нужда в мнениях?".-- Прим. ред.

98

и римском мире, могли привести к определенным формам отхода от активной деятельности, но главным образом они послужили причиной проблематизации политической активности в более общем и существенном смысле. Можно теперь попытаться дать этой проблематизации краткую характеристику.

1. Релятивизация. В новой политической игре осуществление власти было релятивизировано двояким образом. С одной стороны, человек, пусть даже по рождению предназначенный исполнять ту или иную должность, более не отождествлял себя со своим статусом и тем самым показывал, что принимает эту должность исключительно на основании личного решения. Во всяком случае, коль скоро есть множество причин (и весьма убедительных) заняться общественной или политической деятельностью, разумно будет все же прислушаться именно к ним, представив свое решение как результат личного волевого акта. Показателен в этом смысле трактат Плутарха Praecepta gerendae republicae, адресованный молодому Менемаху: он осуждает точку зрения на политику как занятие "случайное", но отказывается рассматривать ее и как своего рода необходимое и естественное следствие общественного положения. Нельзя, говорит он, видеть в политической деятельности род препровождения времени (schole), которому предаются за отсутствием серьезных занятий ("от безделья"), и при благоприятных обстоятельствах, а с первыми же неприятностями, попав "в положение, полное опасностей и беспокойства", оставляют его1. Политика -- это и "жизнь" и "деятельность" (bios kai praxis)2, но заняться ею можно лишь по свободному и разумному выбору (Плутарх использует здесь технический термин стоиков proairesis), основываясь на зрелом размышлении и доводах разума (krisis kai logos)3,-- только это позволит стойко встретить возможные трудности. Политическая деятельность -- это действительно "жизнь", налагающая долговременные личные обязательства; но ее основой, связью между своим "я" и общественным делом, конституирующей индивидуума как политического

_____

1 Плутарх. Наставления о государственных делах, 798c-- d.

2 Там же, 823c.

3 Там же, 798c-- d.

99

деятеля, служит не положение в обществе или не оно одно; в общих рамках рождения и ранга это -- личный акт.

Но можно говорить о релятивизации и в другом смысле. Если человек сам не является государем, то представляет власть внутри механизма, где, в свою очередь, выступает только звеном. Люди всегда бывают в некотором роде управляющими и, одновременно, управляемыми. Об этой игре, но в форме "очередности", или ротации, упоминал и Аристотель в Политике1*. Именно в том, что человек разом является и тем, и другим, в игре отдаваемых и получаемых приказов, в возможности контроля и обжалования принимаемых решений усматривал принцип "прекрасного управления" Аристид2**. В

прологе к книге четвертой Изысканий о природе это "промежуточное" положение высоких римских чиновников описывает Сенека, когда напоминает Луцилию, что на Сицилии ему дана власть не верховная (imperium), но делегированная (procuratio), превысить

_____

1 Аристотель. Политика, I I, 1259b5-- 8.

* В оригинале смысл цитируемого пассажа книги I, посвященной экономике, несколько отличается от трактовки Фуко,-- рассматривая "элементы власти в домохозяйстве" и их относительный характер, Аристотель сопоставляет власть семейную и власть государственную, и замечает: "При замещении большей части государственных должностей между людьми властвующими и подчиненными соблюдается очередность: и те и другие совершенно естественно стремятся к равенству и к уничтожению всяких различий. Тем не менее, когда одни властвуют, а другие находятся в подчинении, все-таки является стремление провести различие между теми и другими в их внешнем виде, в их речах и в знаках почета". Ср. также I 2, 12б2а10-- 15.-- Прим. ред.

2 Элий Аристид. Панегирик Риму, 29-- 39.

** Ср. в русском переводе Ив. Турцевича: "При вас [римлянах] вся вселенная единогласна, согласнее хора, и вся вместе возносит одни мольбы о том, чтобы нынешняя власть оставалась навеки. Так прекрасно управляет ею этот корифей-регент. Везде подчинение одинаково <...> Все выполняется согласно приказанию и по мановению <...>; и если что должно быть сделано, нужно только решение и -- готово! Что касается правителей, посылаемых в города и области, то они -- начальники для своих подчиненных, но сами по себе и в отношении друг к другу все в одинаковой мере подчиненные. И можно прямо сказать, что они тем только выше своих подчиненных, что сами первые показывают, как следует подчиняться. <...> Если у правителей является какое недоразумение касательно судебного дела или ходатайств подчиненных, общественного или частного характера, действительно заслуживающих особого внимания, то они доносят немедленно об этом [верховному правителю, императору] и ждут, пока он не даст указаний, совсем как хор от своего регента. <...> К ним [правителям областей] аппелируют, словно демоты к суду [городов], причем решение дела беспокоит не менее принимающих аппеляции, чем подающих...".-- Прим. ред.

которую нельзя, не утратив возможности исполнять свою должность с удовольствием (delectare) и наслаждаясь доставляемым ею досугом1.

У Плутарха представлена как бы обратная ситуация: молодой аристократ, которому он адресует свои наставления, вероятно, один из предводителей своего народа*, но должен поддерживать связи и с высшей властью: "вести себя безупречно в отношении владык" (hegemones, то есть римлян). Порицает же Плутарх тех, кто, укрепляя свое положение в родном полисе, раболепствует перед имперской администрацией. Он призывает Менемаха** отдавать последней должное и "всегда иметь друзей из числа влиятельных людей" [в столице], но "при всей заботе о послушании родины" не следует становиться "помощником в ее принижении", передавая владыкам для разрешения "дела малые не менее

подобострастно, чем большие, [и тем самым увеличивая постыдность рабства и уничтожая всякую политическую деятельность крайними своим страхом и бессилием]"2. Власть имущий должен вступить в поле сложных отношений, поместив себя в некую точку перехода3: социальный статус может этому способствовать, однако не он определяет правила, которым нужно следовать, и пределы, которые надлежит соблюдать.

2. Политическая деятельность и моральный деятель. Одной из идей, с неизменным постоянством занимавших греческую политическую мысль, было представление о том, что сообщество граждан может быть счастливым, а правление хорошим лишь при условии добродетельности его правителей, и напротив, правильное устроение этого сообщества и мудрые законы выступают решающим фактором правильного поведения должностных лиц и граждан. В императорскую эпоху политическая мысль также всегда рассматривала добродетель правителя

_____

1 Seneca. Naturalium quaestionum, IV prol.*

* В русском переводе А. Аветисяна (Естественнонаучные вопросы//Древнеримские мыслители.-- Киев, 1958) это место опущено.-- Прим. ред.

** По мнению комментаторов, Менемах, скорее всего, был одним из высших должностных лиц в Сардах.-- Прим. ред.

2 Плутарх. Наставления о государственных делах, 18-- 19, 814c-- f.

3 Ср. место, где Плутарх объясняет, почему следует делиться властью и уступать помощникам некоторые дела, предварительно подробно растолковав, в чем их суть и как надлежит их выполнять (15, 811a-- 813a).

как необходимое условие, однако уже в силу несколько иных причин: отнюдь не в качестве выражения или результата гармонии социального ансамбля, но постольку, поскольку в соответствии с требованиями сложного искусства правления правитель среди множества ловушек должен руководствоваться своим собственным разумом,-- только умея управлять собой, он сможет надлежащим образом править другими. У человека, соблюдающего закон и приверженного справедливости, говорит Дион Хрисостом, более храброго, чем простой наемник, более прилежного в работе, нежели те, кто трудится по принуждению, отвергающего всякие излишества и роскошь (очевидно, речь здесь идет о добродетелях, присущих всем людям, но в высшей степени развитых для того, чтобы приобрести право начальствовать над другими),-- у такого человека есть свой daimon, который благоволит не только ему самому, но и окружающим1. Разумность правления над другими сообразна разумности правления над собой. Именно это утверждает Плутарх в трактате К несведущему государю: мы не сможем научиться управлять, если нами самими не управляли. Кто же тогда должен руководить правителем? Несомненно, закон, но не столько писанный закон, сколько разум, logos, который живет в душе правителя и никогда не должен ее покидать2.

В политическом пространстве, где политическая структура гражданской общины и присущие ей законы, не исчезнув полностью, несомненно, утратили

свое значение, а определяющие элементы все более зависят от людей, от их решений, от того, как они осуществляют свою власть и достает ли им мудрости в игре равновесий и соглашений,-- в таком пространстве искусство управления собой, похоже, стало решающим политическим фактором. Известно, какое большое значение придавали в ту эпоху "добродетели" императора, его частной жизни, умению владеть своими страстями: здесь видели залог того, что он сам может установить пределы своей политической власти. Но это был общий принцип правления: правитель должен [прежде всего] заниматься собой, руководить своей собственной душой, устанавливать свой собственный ethos.

_____

1 Dio Chrysostomus. Orationes, III.

2 Plutarchus. Ad principem ineruditum, 780c-- d.

Исчерпывающую формулу опыта политической власти, которая, с одной стороны, принимает вид некоей профессии, отличной от общественного положения, а с другой, требует кропотливой практики личной добродетели, мы находим у Марка Аврелия. В более кратком из двух портретов императора Антонина Пия он напоминает о его уроках: не отождествлять себя с исполняемой политической ролью ("не оцезарись, не пропитайся порфирой"); жить, следуя добродетели в ее самой общей форме ("береги себя простым, достойным, неиспорченным, строгим, прямым, другом справедливости, благочестивым, доброжелательным, приветливым, крепким на всякое подобающее дело"); и, наконец, придерживаться философских заповедей:

"чтить богов, людей хранить и помнить, что жизнь коротка"1.

А когда в начале своих Размышлений Марк Аврелий рисует другой, более детальный портрет Антонина, в котором сформулировано жизненное кредо самого автора, он эти принципы показывает "в действии"*. Равнодушный к мнимым почестям, знающий меру кротости и строгости, чуждый тщеславия, страсти к насилию, мстительности, подозрительности, враг льстецов и друг советников мудрых и искренних, Антонин доказал, что сумел не "оцезариться". Своей практикой воздержания,-- шла ли речь о еде, платье, сне или мальчиках,-- всегдашней умеренностью в пользовании жизненными удобствами, невозмутимостью и уравновешенностью, культурой дружеских отношений, свободных как от непостоянства, так и от пристрастия, он сформировал себя в согласии с искусством быть "самодостаточным" и "безмятежным". Таковы условия, при которых исполнение императорских обязанностей становится серьезным занятием, требующим большого труда: [император должен] самым тщательным образом изучать дела, никогда не оставлять разбирательство неоконченным, не пускаться в лишние расходы, продумывать всякое начинание и доводить его до конца. Поистине, исключительно прилежная [внутренняя] работа над

_____

1 Марк Аврелий. Рассуждения, VI, 30.

* Речь идет о книге I, состоящей из своего рода "благодарностей", или посвящений,-- перечня близких Марку Аврелию лиц, которым он "обязан" (в оригинале пара -- "от") теми или иными своими качествами; Антонин Пий, которого усыновленный им Марк именует отцом, замыкает этот перечень (параграф 16), а завершает в этом фрагменте книгу благодарность богам (параграф 17).-- Прим. ред.(здесь какая-то неразбериха в тексте yankos@dol.ru)

собой требуется для решения этих задач,-- решения тем более успешного, чем меньшим будет чванливое самоотождествление [личности] с внешними символами власти.

Эпиктет также предложил принципы, которых должен придерживаться ответственный чиновник весьма высокого ранга. С одной стороны, ему надлежит исполнять свои обязанности, не щадя жизни и невзирая на личные интересы: "Ты поставлен в строй в державном полисе, и не на низкое какое-нибудь место, но пожизненно членом совета. Разве ты не знаешь, что такому человеку мало приходится заниматься своим домашним хозяйством, а большей частью приходится быть в отъезде, находясь у какой-то власти или в подчинении, служа какому-то должностному лицу или участвуя в военном походе, или верша суд?"1
Но коль скоро представитель власти вынужден оставить и частную жизнь, и все, что с нею связано, то именно его личные добродетели, добродетели человека, наделенного разумом, должны вести его и выступать принципом, регулирующим управление другими: бить осла,-- объясняет Эпиктет корректору полисов*,-- "это не правление людьми. Правь нами как разумными существами. Показывай нам полезное -- и мы последуем ему. Показывай неполезное -- и мы отвратимся от него. Сделай нас твоими ревностными последователями. <...> "Сделай это. Не делай этого. Иначе брошу тебя в тюрьму". Это уже не как разумными существами правление получается. Но:

"Сделай это, как установил Зевс. А если не сделаешь -- потерпишь вред, потерпишь ущерб". Какой ущерб? Иного никакого, кроме этого: не сделать то, что следует. Ты потеряешь в себе человека честного, совестливого, порядочного. Иного, большего ущерба, чем это, не ищи"2.
Модальность разумного существа, отнюдь не качество статуса, учреждает и, в соответствии со своим долгом, определяет конкретные формы отношений между правящими и управляемыми.

Такое моделирование политического труда -- будь то император или любое иное должностное лицо,-- наглядно демонстрирует, каким образом эти формы деятельности получали не-

---

1 Эпиктет. Беседы, III, XXIV, 3-- 6 [ср. III, VII, 21].

* См. примечание редактора на С. 99 настоящего издания.-- Прим. ред.

2Там же, III, 7, 33-- 36.

зависимость от социального статуса с тем, чтобы предстать в качестве должности,-- функции, предназначенной к исполнению; не менее важно также и то, что эту функцию определяли вовсе не законы искусства управлять другими, как если бы речь шла о профессии, требующей определенного набора знаний и технических навыков. Ее нужно было исполнять, исходя из "самоумаления индивидуума", то есть из отношения, которое правитель устанавливал к себе самому в ходе этической работы над собой. Плутарх говорил об этом некоему еще не вполне сформировавшемуся правителю: получив власть, надлежит "дать душе прямые правила" и должным образом направить свой ethos1.

3. Политическая деятельность и личная участь. Превратности судьбы,

проистекающие то ли оттого, что успех вызывает зависть богов, то ли оттого, что людям свойственно сожалеть о прежних милостях и благодеяниях, несомненно были традиционной темой размышлений. Политическая мысль первых веков Империи связывала эту переменчивость, неотделимую от опыта власти, прежде всего, с зависимостью от другого человека. Непостоянство объясняли не столько чередованием успехов и неудач, сколько самим фактом пребывания в том, что Сенека называл potentia aliena или vis potentioris2*. В лабиринте хитросплетений власти с врагом не столкнешься один на один и лицом к лицу: ты со всех сторон открыт всевозможным влияниям, интригам, заговорам, опалам. Чтобы оставаться в безопасности, нужно стараться никого не обидеть: иногда следует опасаться народа; иногда тех, кто подымает голос в сенате; а порой и тех, кому народ сам дал власть править собой. Очень сложно сохранять дружбу со всеми людьми,-- достаточно хотя бы не враждовать с ними. Будучи в зависимости от правителя, сената и черни, по временам дарующей либо отнимающей свою благосклонность, власть определяется неустойчивым стечением обстоятельств: "Ты занимал самые высокие должности: неужели твои полномочия были столь же велики, столь

_____

1 Plutarchus. Ad principem ineruditum, 780b.

2 Сенека. Нравственные письма, XIV, 4; 3.

* В русском переводе С. Ошерова, соответственно, "чужое могущество" и "насилие тех, кто могущественней нас".-- Прим. ред.

же нежданны, столь же безграничны, как у Сеяна? А ведь в тот самый день, когда сенат сопровождал его в торжественной процессии, народ разорвал его на части. От избранника, которого и боги и люди осыпали всеми мыслимыми милостями, не осталось и куска для багра палача"1.

К этим превратностям судьбы и беспокойству, которое они порождают, следует приготовиться, загодя установив для себя пределы своих честолюбивых стремлений: "Прежде чем фортуна воспрепятствует нам своими средствами, нужно остановиться самим задолго до наступления рокового момента"2. И если представится возможность, надлежит оставить подобного рода деятельности, едва только она начнет нас тревожить и мешать заниматься собой. Если внезапно случится несчастье, если тебя отрешат от должности и сошлют (этот совет Плутарх дает, несомненно, все тому же Менемаху, которого некогда побуждал заняться политикой "по свободному выбору"3), нужно убедить себя, что наконец-то ты свободен от подчинения наместникам, от непомерных затрат на литургии*, от службы, дипломатических поручений, уплаты податей...4 И Луцилию,-- которому, впрочем, ничего не угрожало,-- Сенека рекомендовал постепенно освобождаться "от всех этих на вид почетных, на деле никчемных занятий", и, выбрав "подходящее время", как того требовал Эпикур, предоставить себя в распоряжение себя самого5.

Главное в таком подходе к политической деятельности,-- соответствие общему принципу, гласящему: то, что ты есть,-- это не занимаемый тобою пост, не обязанности, которые ты исполняешь, не место, на котором ты оказался выше или ниже прочих. То, что ты есть, и, следовательно, то, о чем тебе надлежит

заботиться как о своей конечной цели,-- это принцип,

1 Seneca. De tranqiiilitate animi, XI, 11.

2 Ibid., X, 7.

3 Считается, что трактат Об изгнании адресован тому же персонажу, что и Praecepta gerendae rei publicae [Наставления по управлению государством.].

* Имеется в виду государственные повинности, возлагавшиеся на состоятельных граждан (прежде всего, должностных лиц) полиса и метеков; были сопряжены с большими, порой совершенно исключительными финансовыми затратами, особенно возросшими в эллинистическую эпоху.-- Прим. ред.

4 Plutarchus. De exilio, 602c-- e.

5 Сенека. Нравственные письма, XXII, 1-- 12.

уникальный по своему проявлению в каждом человеке, универсальный по форме, которую он принимает во всем человечестве, и коллективный по устанавливаемой им общности, выступающей как связь между индивидуумами. Таков, по крайней мере для стоиков, человеческий разум,-- божественное начало, присутствующее в нас. Следовательно, этого бога, "нашедшего приют в теле человека", можно встретить как в римском всаднике, так и в вольноотпущеннике или рабе. С точки зрения отношения к себе, социальные и политические определения имеют смысл только как показатели образа жизни, как внешние, искусственные, лишенные оснований знаки. Всадник, вольноотпущенник, раб? Все это суть не более чем имена, "порожденные честолюбием и несправедливостью"1: "Нравы каждый создает себе сам, к занятию приставляет случай"2. Стало быть, сообразно с этим законом и следует решать, сохранять ли и дальше свою должность или необходимо будет отказаться от нее.

Очевидно все же, было б ошибкой утверждать, что моральная рефлексия рассматривала политическую деятельность по преимуществу с точки зрения простой альтернативы: воздерживаться или участвовать. Правда, часто проблему именно в таких выражениях и формулировали, однако сама альтернатива зависела от решения более общего вопроса о способе формирования себя как морального субъекта на пересечении общественной, гражданской и политической деятельности. Оставалось только установить, какова природа этой деятельности:

обязательна она или нет, естественна или основана на соглашении, должна ли она быть постоянной или ограниченной во времени, безусловной или же обусловленной обстоятельствами. Требовалось также определить правила, которым нужно было следовать при осуществлении этой деятельности, а также избрать надлежащий метод руководства собой, позволяющий человеку занять достойное место в жизни, определить меру законности в притязаниях власти и целиком и полностью включиться в сложную и изменчивую игру управления и подчинения. Действительно, проблема выбора между уклонением и ак-

1 Там же, XXXI, 11.

2 Там же, XLVII, 15.

тивностью возникала постоянно, можно даже сказать, это был реккурентный вопрос [эпохи], но способ его постановки и ответы, которые на него зачастую давали, ясно показывают, что печь шла не столько о стремлении свести общий упадок политической деятельности к морали ухода [в себя], сколько о попытке выработать этику, которая бы позволила человеку устанавливать себя в качестве морального субъекта своей собственной социальной, гражданской и политической активности, с учетом всего многообразия форм, которые такого рода деятельность может принимать, и той степени дистанцированности, которая будет сочтена приемлемой.

*

По этим изменениям в матримониальной практике и политической игре мы можем проследить, какую трансформацию .испытали условия, в которых утверждалась традиционная "этика самообладания", предусматривавшая тесную связь между господством над собой, господством в семье и, наконец, [политическим] господством в условиях "агонального" общества, охваченного духом соревновательности; более того, именно практика власти над собой была гарантом умеренного и разумного применения двух других типов власти.

Отныне мы находимся в мире, где эти отношения не могут оставаться прежними: господство, объектами которого являются супруга и домочадцы, должно теперь сочетаться с определенными формами обратимости, обоюдности и равенства. Что касается проникнутой духом соперничества агональной игры, с помощью которой пытаются проявить и утвердить свое превосходство над другими, то здесь мы вынуждены обращаться к значительно более обширному и сложному полю властных отношений. Следовательно, общую форму "геавтократизма" необходимо было подвергнуть такому структурному пересмотру, чтобы краеугольным камнем этики стал принцип господства над собой. "Геавтократизм" не исчез, его просто потеснила потребность в некотором равновесии между неравенством и обоюдностью в матримониальной жизни, а также в определенном "разведении" власти над собой с властью над другими,-- в жизни социальной, гражданской и политической. Значение, ко-

торое в эпоху эллинизма придавали проблеме "своего я", развитие культуры себя, достигшее апогея в начале Империи, обнаруживают эту волю к переработке "этики самообладания". Представления об использовании удовольствий, так непосредственно сопряженные с тесной корреляцией между тремя формами господства (над собой, над домашними и над другими), похоже, модифицируются прямо в ходе этой разработки. Усиление общественного принуждения, рост числа запретов? Индивидуалистический уход [в себя], сопровождаемый переоценкой частной жизни? Скорее, следует, говорить о кризисе субъекта, или, точнее, субъективации: об усложнении способов, с помощью которых индивидуум может формировать себя в качестве морального субъекта своего поведения, и об усилиях, необходимых человеку для того, чтобы найти в ходе работы над собой то, что позволит ему подчиниться правилам и придать своему существованию смысл.

ГЛАВА IV
ТЕЛО

1. Гален
2. Хороши они или плохи?
3. Режим удовольствий
4. Работа души

Давно замечено1, насколько велико был во времена Флавиев и Антонинов внимание ко всему, что связано с целительством. Все признавали медицину общественно значимой практикой2 и видели в ней видели одну из высших форм культуры, наряду с риторикой и философией. Как подчеркивал Боверсок, увлечение медициной сопутствовало развитию второй софистики, и многие известные риторы получили медицинское образование или выказывали интерес к этой дисциплине3. При этом очень рано было установлено родство философии с медициной, а их разграничение порождало теоретические проблемы и приводило к соперничеству в разделе сфер деятельности. С первых же строк Наставлений о здоровье мы сталкиваемся с отголоском этих дискуссий: врач, говорит Плутарх, заблуждается, если думает, будто сможет пренебречь философией; равно будет ошибкой ставить в упрек философу то, что он, выходя за отведенные ему пределы, обращается к вопросу о здоровье и поддерживающих его режимов. Поистине, заключает Плутарх, медицина ни в чем не уступает свободным искусствам (eleutherai technai), когда речь заходит об изяществе, изысканности, способности доставлять удовольствие: тем, кто ее изучает, она дает доступ к очень важным познаниям, касающимся благополучия и здоровья4.

_____

1 Для создания этой главы я использовал исследование Дж. Пижо Болезнь души. Исследование отношения души и тела в античной медико-философской традиции (Jackie Pigeaud. La Maladie de 1'ame. Etude sur la relation de 1'ame et du corps dans la tradition medico-philosophique antique.-- P.: Les Belles Lettres, 1981.

2 G. W. Bowersock. Greek Sophists; см. также C. Allbut. Greek Medicine in Rome и J. Scarborough. Roman Medicine.

3 G. W. Bowersock. Op. cit.-- P. 67. Цельс в проэмии к трактату О медицине связывает возникновение медицины с развитием lifterarum disciplina.

4 Plutarchus. De tuenda sanitate, 122d-- e.

Подобным образом истолкованная, медицина уже не считалась просто техникой вмешательства, прибегающей в случае болезни к лекарствам или операциям. Она призвана была также в виде корпуса знаний и правил определять образ жизни, способ осмысленного отношения к себе, к своему телу, питанию, сну и бодрствованию, к различным формам деятельности и вообще ко всему, что окружает [человека]. Предлагая режимы, медицина предлагала добровольно избираемую и рационально обоснованную структуру поведения. Один из пунктов дискуссии касался форм и степени зависимости такой медицински оснащенной жизни от авторитета медиков. Полное подчинение пациента врачу, предусматривающему каждую деталь его существования, выступало объектом

критики в той же мере, что и попытки руководства душой, практикуемого философами. И Цельс, при всей своей убежденности в высокой рациональной ценности медицины, предписывающей режимы, не советовал тому, кто, пребывает в добром здравии, прибегать к помощи врача1. Такого рода "автономию" и должна была обеспечивать литература о режимах. Именно для того, чтобы избежать слишком частых консультаций -- не всегда возможных, а порой и нежелательных,-- нужно самому вооружиться медицинским учением, которое постоянно будет под рукой. Таков совет Атенея: приобрести в молодости запас знаний, достаточный для того, чтобы всю жизнь быть самому себе советчиком в повседневных делах здоровья: "Каждому полезно, более того, необходимо освоить в числе изучаемых предметов и различных наук также и медицину, и придерживаться предписаний этого искусства, дабы всегда иметь возможность помочь самому себе надежным советом в делах здоровья, ибо в действительности нет и мгновения, что днем, что ночью, когда бы не было нужды в медицине: прогуливаемся мы или же сидим,

---

1 Во введении (проэмии) к трактату О медицине Цельс различает "три части" медицины: "одна лечит образом жизни" (victu), или режимом, другая лекарствами (medicanentis) и третья "хирургическим путем", операциями (manu). "Наиболее прославленные создатели медицинской науки, пытавшиеся глубже развить ту часть медицины, которая лечит болезни образом жизни, <...> поставили себе задачей познание явлений природы...". При этом, однако, "здоровый человек, который чувствует себя хорошо и ни от кого не зависит, не должен себя стеснять никакими предписаниями: он не нуждается ни во враче, ни в массажисте" (I, I)* * Первую часть Цельс в соответствии с традицией именует "диетикой", вторую -- "фармакологией", и третью -- собственно "хирургией".-- Прим. ред.

умащаем свое тело или берем ванну, едим или пьем, спим или бодрствуем,-- одним словом, во всех действиях, совершаемых на протяжении жизни, среди всевозможных занятий нам необходимы советы о том, как жить с пользой и без нежелательных последствий; но ведь утомительно, да и невозможно, всякий раз обращаться к врачу касательно каждой мелочи"1. Здесь легко узнать один из главных принципов практики себя:

быть во всеоружии, всегда иметь наготове некий "дискурс-подспорье", заранее изученный, часто повторяемый и служащий предметом постоянных размышлений. Медицинский logos -- один из таких дискурсов, во всякое мгновение подсказывающий правильный "способ жизни".

Разумное существование не может обойтись без "практики здоровья" (hugieine pragmateia или techne), которая составляет в известном смысле постоянный каркас повседневности, позволяющий в каждый момент узнать, что и как следует делать, и предусматривает своего рода медицинское восприятие мира, по крайней мере, жизненного пространства и обстоятельств жизни. Элементы среды воспринимаются как носители позитивных или негативных для здоровья следствий; между индивидуумом и тем, что его окружает, предполагается наличие поля взаимодействий, в силу чего определенные "диспозиции", события или перемены в положении вещей, оказываются чреваты вредоносными физическими эффектами, а с другой стороны, хрупкость телесной

конституции в зависимости от стечения обстоятельств может выступать в качестве благоприятного или неблагоприятного свойства. Постоянная и детальная проблематизация окружения, дифференцированная его оценка в отношении к телу и осознание хрупкости тела в отношении окружающего. В качестве примера можно привести предложенный Антиллом анализ различных медицинских "переменных" Жилища, его архитектуры, ориентированности и обустройства. Каждый элемент наделен здесь определенным диетическим или терапевтическим смыслом: дом -- это ряд отгороженных Друг от друга помещений, вредных или благоприятных с точки зрения тех или иных возможных болезней. Комнаты в ниж-

1 См. Oribase. Collection des medecins grecs et latins. Livres incertains, XXI/ed. Bussemaker et Daremberg.-- Ill, P. 164.

нем этаже хороши для страдающих острыми заболеваниями, кровохарканьем и головными болями, верхние комнаты благоприятны для болезней слизистой; покои, расположенные с южной стороны подходят всем, кроме страдающих простудой, выходящие же на запад неблагоприятны, поскольку по утрам в них [человеком] овладевает уныние, а по вечерам -- головные боли; стены, беленные известью, слишком слепят; крашеные вызывают кошмары у одержимых лихорадочным бредом; каменные чрезмерно холодны, кирпичные же -- наилучшие1.

Различные моменты времени -- день, пора года, эпоха -- с этой точки зрения также являются носителями тех или иных медицинских значений. Тщательно разработанный режим обязательно включает в себя строгое, составленное в соответствии с календарем расписание всех тех забот, которые надлежит уделить самому себе. Вот рекомендации Атенея тем, кто желает безбоязненно встретить зиму: и на улице и в доме следует искать укрытые и теплые места, носить платье, сшитое из плотной ткани, и дышать, "прикрывая рот какой-либо частью одежды". Что до пищи, то выбирать лучше ту, которая "сможет разогреть члены тела и растопить жидкости, застывшие и загустевшие от холода. Из напитков же предпочтительно употреблять меды, вина медовые и белые, старые и душистые,-- в общем, субстанции, способные вытягивать избыточную влагу, при этом количество напитков нужно сократить; чтобы сухую пищу легко было готовить, она должна прежде хорошо перебродить*, провариться, быть чистой и обильно смешанной с укропом и травой амми**. Из овощей полезно употреблять капусту, спаржу, лук-порей, вареный сладкий лук и отварной хрен;

из рыбы ту, что водится в горных речках, поскольку она хорошо усваивается; из мяса -- домашнюю птицу, а помимо того [мясо] козленка и молодую свинину; из соусов же приготовленные с перцем, горчицей, сурепкой, гароном и уксусом". Рекомендованы интенсивные физические упражнения, надлежит также практиковать задержку дыхания, сильные растирания,

1 См. Oribase, II, P. 307.

* В эллинистическом и римском мире многие блюда (прежде всего, каши) считались несъедобными, если им не дали перебродить.-- Прим. ред.

** Эта трава из семейства зонтичных культивировалась как лекарственное растение, применяемое при лечении астмы, витилиго и т. д.-- Прим. ред.

115

особенно самомассаж у источника огня. Хороши еще горячие ванны, которые принимают в бассейне или небольшой купальне и тому подобные средства.1 Летний режим расписан не менее скрупулезно.

Такая озабоченность окружающей средой, местом и временем предполагает постоянное внимание к самому себе, к своему самочувствию, к состоянию, в котором пребываешь, и поступкам, которые совершаешь. Обращаясь к категории людей, считавшихся особенно "слабыми",-- к горожанам, прежде всего, "занимающимся наукой" (litterarum cupidi),-- Цельс предписывает им "тщательное наблюдение за своим здоровьем":

"Тот, у кого желудок переварил хорошо, может смело вставать рано; тот, у кого желудок действовал недостаточно, должен оставаться в постели, а если он был вынужден подняться рано, то снова лечь спать; тот, у кого совсем не было кишечного отправления, пусть предается полному покою и не помышляет ни о работе, ни о гимнастике, ни о делах. <...> Не мешает заметить, что человек здоров, когда ежедневно по утрам моча светлая, а позже красноватая: первое свидетельствует о происходящем пищеварении, а второе о том, что оно завершилось. <...> Тот, кто днем занят домашними или общественными делами, должен находить время для ухода за своим здоровьем [curatio corporis]. Первым врачебным средством является занятие гимнастикой. <...> В качестве упражнений подходят: громкое чтение, упражнения с оружием, игра в мяч, бег прогулка. Полезнее, когда гуляют не по ровной местности, так как подъем и спуск заставляют тело делать различные движения, однако при условии, что человек не слишком слаб. Лучше гулять под открытым небом, чем под портиком; лучше на солнце, если голова допускает это, чем в тени; лучше в тени, падающей от дерева и стен, чем в тени под крышей; лучше по прямой дорожке, чем по извилистой. В конце же гимнастических упражнений обыкновенно появляется пот, во всяком случае, усталость. <...> Хорошо, когда за гимнастикой следует то натирание маслом на солнце или возле огня, то баня, но в высоком, светлом и просторном помещении"2.

_____

1 См. Oribase, Livres incertains, XXIII; T. Ill, P. 182 sq.

2 Цельс. О медицине, I, II.

116

В общем, все эти "диетические" темы довольно долго продолжали существовать и по завершении классической эпохи;

общие принципы, как мы видим, оставались неизменными, при этом они развивались, детализировались и оттачивались, вводя жизнь во все более тесные рамки и понуждая тех, кто готов был им следовать, выказывать все возрастающий интерес к телесному. Описания повседневной жизни, встречающиеся в письмах Сенеки или в переписке Марком Аврелием с Фронтоном, свидетельствуют о такого рода внимании к себе и своему телу. Скорее интенсификация, нежели радикальный переворот, скорее нарастающее беспокойство о теле, нежели его дисквалификация, скорее модификация шкалы элементов, на которые направлено внимание, нежели смена способа восприятия

себя как физического индивидуума...

В контексте этой целостности, столь определенно отмеченной ростом озабоченности телом, здоровьем, внешней средой и обстоятельствами, медицина ставит вопрос о сексуальных удовольствиях, их природе и механизме, позитивном или негативном значении для организма, а также о режиме, которому их следует подчинить1.

_____

1 А. Руссель (Rouselle) недавно опубликовал об этом глубокое исследование: Porneia. De la maitrise du corps a la privation sensorlelle.

1. ГАЛЕН

1. Свой анализ aphrodisia Гален осуществляет в рамках древней тематики взаимосвязей смерти с бессмертием и размножением; для него, как и для всей философской традиции, необходимость разделения полов, интенсивность их взаимного влечения и возможность воспроизведения коренится в отсутствии вечности ("бессмертия"). Таково общее объяснение, приведенное в трактате О назначении частей человеческого тела1. Природа, выполняя свой "урок", столкнулась с некоей помехой, препятствующей осуществлению замысла. Предметом ее забот, ее "желанием" (espoudase) было создание бессмертного произведения, но материя, из которой она творила, не позволила достичь этой цели: из артерий, вен нервов, костей и мяса нельзя создать существо, "неподверженное порче". В самой сердцевине демиургического творения -- demiourgema -- Гален выделяет внутренний порог, нечто в роде "тупика", обусловленного неизбежным несоответствием проекта (бессмертия) используемому тленному материалу. Logos, "устроивший" естественный порядок, попал в ситуацию, сродни положению строителя города: можно собрать людей в общину, но она распадется, и погибнет, если не сумеет обеспечить свое существование после смерти первых граждан. Необходимо найти способ преодолеть это фундаментальное препятствие. Словарь Галена отличается выразительностью столь же, сколь и значительностью, поэтому-то речь здесь идет о том, что для спасения и защиты рода нужно получить помощь,-- найти средство (boetheia), применить искусство (techne), воспользоваться уловкой (delear),-- короче говоря, изобрести нечто мудреное, какое-то ухищрение,

_____

1 Гален. О назначении частей..., XIV, 2.

sophisma1. Дабы благополучно привести свой труд к логическому завершению, демиург, создавая живые существа и наделяя их способностью к порождению потомства, вынужден был прибегнуть к хитрости,-- хитрости правящего миром logos'a, призванной преодолеть неизбежную тленность материи, из которой сотворен и сам этот мир.

Эта хитрость возникает из игры трех элементов. Прежде всего, речь идет о детородных органах, которые даны каждому животному. Затем -- о способности испытывать сильнейшее и живое удовольствие. Наконец, о присущей душе страсти (epithumia), или "желании" использовать эти органы,-- желании удивительном и невыразимом (arrheton). Следовательно, "софизм" пола заключен не просто в тонкой анатомической организации, равно как и не только в работе тщательно упорядоченных механизмов, но также и в их ассоциации с удовольствием и

страстью, исключительная сила которых не поддается описанию. Таким образом, для того, чтобы преодолеть неизбежное несоответствие между своим замыслом и естественными свойствами наличного материала, природа вынуждена была поместить в тело и в душу живого существа начало некоей силы, "внушить" ему некую чрезвычайную dunamis.

Стало быть, мудрость демиургического начала в том и заключалась, что хорошо зная субстанцию своего творения, и, следовательно, его пределы, оно изобрело этот механизм возбуждения, это "жало" страсти (Гален использует здесь традиционный образ, метафорически обозначавший неконтролируемую силу "яростного" вожделения2), под воздействием которого даже те живые существа, что, по причине ли своей незрелости, по причине ли неразумия (aphrona) или же по причине несознательности (aloga), не в состоянии понять, в чем состоит истинная цель природной мудрости, вынуждены осуществлять ее на деле3. Благодаря своей исключительной остроте, aphrodisia представляют собой основание такого рода, что тот, чьи действия обусловлены им, уже не нуждается более в каком-либо знании [о них].

_____

1 Там же, XIV, 2, 3.

2 Ср. Платон. Законы, VI, 782e-- 783a.

3 Гален.. О назначении частей..., XIV, 2.

2. Галенова физиология полового акта еще сохраняет некоторые фундаментальные особенности, свойственные предшествующим традициям.

Прежде всего, это изоморфизм [протекания] такого рода актов у мужчины и у женщины. Гален обосновывает его, опираясь на принцип идентичности анатомического аппарата обоих полов: "<...> Выверни наружу органы женщины или выверни и сложи внутрь таковые мужчины, и ты увидишь, что они совершенно сходны друг с другом"1. Он допускает испускание семени у женщины, подобно тому, как это происходит у мужчины, с той только разницей, что здесь выработка данного "гумора" не отличается завершенностью и совершенством,-- чем и объясняется подчиненная и второстепенная роль женщин в формировании плода.

Мы находим у Галена также и традиционную модель пароксизма [семя]выделения, охватывающего все тело, сотрясающего и истощающего его. Впрочем, анализ этого феномена, который Гален осуществляет в терминах своего физиологического учения, заслуживает более пристального внимания, поскольку движется сразу в двух направлениях: с одной стороны, исследует очень тесную связь механизмов полового акта с организмом, взятым в его целостности, и, одновременно, рассматривает половой акт как процесс, затрагивающий здоровье и, в пределе, даже самое жизнь, индивидуума. Помещая акт в непрерывный и плотный физиологический контекст, Гален наделяет его высокой степенью потенциальной опасности.

Это предельно ясно проявляется в том, что можно назвать "физиологизацией" желания и удовольствия. Глава 9 книги XIV трактата О назначении частей человеческого тела отвечает на вопрос: "Почему такое острое наслаждение связано с деятельностью половых органов?". Для начала, Гален отвергает представление о том, что сила и интенсивность желания могут быть по воле богов-творцов связаны с половым актом просто как его мотивация,

внушенная людям, дабы побудить их к совокуплению. Гален не отрицает, что демиургическое могущество устроило все таким образом, что в половом акте присутствует увлекающая нас страстность: он хочет сказать только,

1 Там же, XIV, 6.

что страсть не добавлена душе как некий придаток, но с полным основанием может рассматриваться как следствие функционирования механизмов тела. Желание и удовольствие являются прямыми следствиями анатомического строения и физических процессов. Конечная цель -- смена одних поколений другими -- достижима, благодаря решению сугубо материальной задачи и упорядоченности организма: "Если это вожделение и это наслаждение существуют у живых существ, то это не только оттого, что боги -- создатели человека -- пожелали внушить ему страстное желание полового акта или связать с его выполнением сильное наслаждение, но потому, что они расположили материю и органы, чтобы достичь этих результатов"1. Желание -- это не просто душевный аффект, а удовольствие -- не дополнительная награда. Они суть следствия давления и внезапного извержения. За действием этого механизма согласно Галену стоит целый ряд факторов, порождающих наслаждение, и прежде всего, аккумуляция "разогретых серозных жидкостей", природа которых такова, что они способны вызывать острые ощущения в местах своего сосредоточения: "<...> Происходит нечто, подобное тому, что часто случается вследствие скопления под кожей едкой жидкости, движение которой вызывает щекотку и приятный зуд"2. Следует также принимать во внимание и теплоту, особенно ощутимую в нижней части [тела], главным образом в правой половине [живота], по причине близости печени и множества отходящих от нее сосудов. Такая неравномерность распространения теплоты объясняет, почему мальчики формируются чаще в правой части матки, а девочки -- в левой3. Этим объясняется также и то обстоятельство, что органы, расположенные справа, лучше приспособлены к тому, чтобы стать вместилищем острого удовольствия. В любом случае, природа наделила органы этой области исключительной чувствительностью, намного превышающей чувствительность кожи, хотя их функции тождественны. Наконец, жидкость, гораздо более разреженная ("жидкая"), исходящая из железистых гландулярных тел, которые Гален называет para-

1 Там же, XIV, 9.
2 Там же.
3 Там же, XIV, 7.

states, представляет собой еще один материальный фактор наслаждения: насыщая органы, участвующие в половом акте, она размягчает их, делает более податливыми и усиливает испытываемое удовольствие. Таким образом, есть особый анатомический аппарат и физиологическое устройство, с помощью которых тело и соответствующие его механизмы получают удовольствие исключительной силы (huperoche tes hedones), чрезмерное и неистовое (amechanos)1.

Но если формирование удовольствия так хорошо закреплено и локализировано, очевидно, что за счет элементов, которые половой акт вводит в игру, и последствий, которые он за собой влечет, в действие включается все тело. Гален не разделяет гиппократическое представление автора De generatione о том, что сперма образуется в результате волнения крови, и не считает вслед за Аристотелем, что она представляет собой итог процесса пищеварения. Он видит в ней соединение двух элементов: с одной стороны, это продукт определенного "проваривания" крови в семенных канальцах (именно такая медленная выработка постепенно придает ей цвет и консистенцию), с другой стороны, в ней отмечается наличие пневмы, из-за которой и набухают половые органы: стремясь покинуть тело, она в момент эякуляции сливается с семенем. Однако возникает эта рпеита в сложном лабиринте мозга. Таким образом, осуществляясь и тем самым выводя из организма сперму и пневму, половой акт воздействует на общую механику тела, все элементы которой связаны, "как в хоре". Когда же вследствие "чрезмерности в делах Венеры" происходит извержение семени,-- [утверждает, по свидетельству Орибасия, Гален],-- тестикулы вытягивают из пронизывающих их вен находящуюся в них семенную жидкость, "которая содержится там малым числом, соседствуя с кровью, подобно росе"; вены, "в одночасье лишенные этой жидкости тестикулами, действующими более живо и энергично, нежели они сами, в свою очередь вытягивают ее из вен, расположенных еще выше, те же тянут ее из вен, которые идут после них, а эти последние -- из тех, что к ним примыкают; и такое вытягивание не прекращается до тех пор, пока перераспределение не распространится на все части тела". Од-

---

1 Там. же, XIV, 9.

нако если подобный расход [спермы] будет продолжаться, тело не просто напрочь лишится своей семенной жидкости, но и окажется, "что из всех частей живого существа похищено их жизненное дыхание"1.

3. Отсюда, по мнению Галена, следует, что между половым актом и такими феноменами, как эпилепсия или конвульсии существует целая система связей,-- отношения родства, аналогии и причинности.

По своему механизму половой акт принадлежит к большому семейству конвульсий, теория которого разработана в трактате О пораженных местах2. В нем Гален рассматривает конвульсию как процесс, природа которого сродни природе любого иного произвольного движения; разница заключается в том, что сокращение, вызываемое действием нерва на мускул, имеет своим началом не волю, но определенное состояние сухости, вытягивающей нервы, как веревку, оставленную на солнце, или тучности, которая, раздувая нервы, приводит к их сокращению и чрезмерному натяжению мышц. Именно механизм последнего типа сближает собственно спазм как таковой с половым актом.

В рамках этого большого семейства конвульсий Гален устанавливает особую аналогию между эпилепсией и половым актом. По его мнению, эпилепсия порождается гиперемией мозга, когда прилив густой жидкости закупоривает каналы, выходящие из желудочков, в которых заключена пневма. Последняя подвергается сжатию и пытается высвободиться, подобно тому, как она это делала, скапливаясь вместе со спермой в тестикулах. Именно эти ее попытки

являются причиной возбуждения нервов и мускулов, различные стадии которого можно описать, наблюдая эпилептические припадки или aphrodisia.

Наконец, между aphrodisia и приступами конвульсий существуют причинные связи, направленные как в ту, так и в другую сторону. Так, эпилептическая конвульсия чревата спазмом половых органов: "Тяжелые случаи эпилепсии,-- говорит Гален,-- и болезнь, называемая гонореей, могут уяснить тебе,

_____

1 См. Oribase, XXII, T. III, P. 46-- 47.

2 Galenas. De locis affectis, III, 8.

как сильно содействует извержению спермы этого рода спазм, сопровождающий половой акт. При тяжелых случаях эпилепсии когда все тело и вместе с ним половые части сводят сильнейшие судороги, происходит извержение спермы"1. С другой стороны, злоупотребление сексуальными удовольствиями в ненадлежащее время, вызывающее прогрессирующее иссушение и усиливающееся напряжение нервов, может привести к болезням типа конвульсий.

В грандиозном здании Галеновой теории aphrodisia рассматриваются в трех последовательно планах. Прежде всего, они прочно укоренены в порядке демиургического провидения, будучи задуманы и использованы применительно к тем ситуациям, где творческая мудрость создателя пришла на помощь собственной же мощи, дабы преодолеть ограничения, налагаемые на нее смертью. При этом они вовлечены в игру сложных постоянных взаимодействий с телом, как за счет строгой анатомической локализации их протекания, так и в силу последствий, которые возникают в общем балансе пневмы, обеспечивающей целостность тела. Наконец, они входят в широкое поле родства с рядом болезней, которые связаны с ними отношениями аналогии и причинно-следственными связями. В своем анализе Гален намечает путь от космологии размножения к патологии спазматических выделений и, отталкиваясь от природных оснований aphrodisia, исследует опасные механизмы, которые составляют их внутреннюю природу и роднят со страшными недугами.

_____

1 Гален. О назначении частей..., XIV, 10.

2 ХОРОШИ ОНИ ИЛИ ПЛОХИ?

Такая двусмысленность медицинского взгляда на сексуальные удовольствия присуща не одному Галену, хотя здесь она нашла самое определенное выражение. Ею пронизано большинство дошедших до нас медицинских текстов I и II вв. Впрочем, говорить следует, скорее, о двойственности, нежели о двусмысленности, поскольку речь идет о пересечении двух антитетических оценок.

Позитивную оценку получает прежде всего семя, сперма -- драгоценная субстанция, для создания которой природа прибегла к стольким предосторожностям, воплощенным в устройстве человеческого тела: она сосредоточила в себе всю силу жизни, чтобы передать ее [нам] и тем самым спасти от смерти; достигая у мужчины полной мощи и высшей степени совершенства, она обеспечивает его превосходство. В ней заключен залог "здоровья, бодрости тела и духа, способности к деторождению"1.

Превосходство самца состоит в том, что он есть семенное животное по преимуществу. Столь же высоко оценен и акт, ради которого была проявлена такая забота к устроению органов обоих полов. Сексуальная связь -- вещь естественная, в ней нельзя видеть зло. Руф Эфесский лишь выразил общее мнение, когда сказал, что совокупление -- это акт природный и, следовательно, не может принести вред сам по себе2.

Но как возможность, как принцип он все же удостаивался именно такой оценки,-- постольку, поскольку предполагалось, что его осуществление чревато определенной опасностью расточения той субстанции, сама аккумуляция которой побуждает к совершению полового акта, позволяющему вытечь всей жиз-

---

1 Aretaeus. De causis et signis acutorum et diuturnorum morborum, II, 5.

2 Rufus Ephesius. Fragmenta, extr. Aetius (Euvres/ed. Daremberg.-- P. 320).

пенной силе, сконцентрированной в семени. Он опасен еще и потому, что само его развитие схоже с болезнью. Аретею принадлежит знаменательное замечание: половой акт, утверждает он "кажется некоим подобием [sumbola]" падучей1. Целий Аврелиан, шаг за шагом сравнивая течение полового акта и эпилептического припадка, находил в обоих случаях одни и те же фазы: "Напряжение мышц, прерывистое дыхание, выделение пота, закатывание глаз, покраснение лица, затем побледнение и наконец, расслабление во всем теле..."2. Таковы парадоксы сексуального удовольствия: и высокая цель, поставленная перед ним природой, и ценность субстанции, которую с его помощью надлежит передавать, тем самым, растрачивая,-- все эти [факторы] и уподобляют его заболеванию. Врачи I и II вв. не первыми и не последними отмечали эту двойственность. Но отталкиваясь от нее, они описали разработали патологию гораздо более развитую, сложную и систематическую, нежели те, что были известны в прошлом.

1. Сама патология сексуальной деятельности строилась вокруг двух элементов, которыми обычно характеризовали опасности полового акта: непроизвольная сила напряжения и неограниченный истощающий расход.

С одной стороны, известна болезнь, заключающаяся в постоянном возбуждении, которое задерживает акт, продлевая до бесконечности действие механизма возбуждения. В мужской версии такого рода заболевания, именуемого сатириазом, или приапизмом, все механизмы подготовки полового акта и эякуляции (напряжение, возбуждение и повышение температуры), включаются одновременно и действуют безостановочно, независимо от того, произошло извержение семени или же нет: это половой эретизм, который не знает разрешения. Больного все время сотрясают конвульсии, переходящие в острые припадки, весьма напоминающие эпилептические. Описание Аретея может служить примером и свидетельством того, как воспринимали этот странный недуг, при котором половой акт, не связанный временными или какими-либо иными ограничениями,

---

1 Aretaeus. De curatione acutorum et diuturnorum morborum, I, 4.

2 Caelius Aurelianus. De morbis acutis et chronicis, I, 4.
126

был в известном смысле предоставлен самому себе,-- его конвульсивная эпилептическая природа предстает здесь в неприкрытом виде: "Эта болезнь заключается в напряжении полового члена. <..-> Такого рода недуг представляет собой ненасытное вожделение, жажду соития, которую не в силах утолить даже удовлетворение страсти, поскольку эрекция продолжается и после бесчисленного множества наслаждений, все нервы сводит судорога, сухожилия, пах и промежность растягиваются, а половые органы воспалены и болезнены". Непрерывность такого состояния лишь подчеркивают приступы: больные тогда не ведают "ни стыда, ни удержу в своих речах и поступках;

<...>их рвет, губы покрываются пеной, точно у ярого козла, и запах от них такой же"; они впадают в безумие, и сознание не возвращается к ним, пока не закончится пароксизм1. Гален более сдержанно описывает сатириаз в трактате О пораженных местах: "Приапизм -- это общее увеличение полового члена в окружности и длине без наступления полового возбуждения и увеличения естественной температуры, как то бывает у иных людей, когда они лежат на спине. Можно сказать еще, что это постоянное увеличение члена"2. Причина недуга, согласно Галену, коренится в механизмах эрекции, поэтому ее нужно искать в "растяжении устья артерий" или в "производстве пневмы в нерве". Сам Гален, принимая обе причины и признавая их обоюдную роль в порождении симптомов, более склонен винить расширение артерий,-- по его мнению, распространенное шире, нежели явление пневмы "в кавернозном нерве". Этот вид болезни встречается либо у того, кто "имеет много спермы" и, против обыкновения, "воздерживается" от соития ([болезнь грозит ему] до тех пор, пока он не изыщет какой-нибудь способ "истратить избыток крови в разнообразных занятиях"), либо у того, кто, практикуя воздержание, представляет сексуальные удовольствия после определенных зрелищ или вследствие воскрешающих их воспоминаний.

Иногда упоминают и о случаях сатириаза у женщин. Соран усматривает у них симптомы того же типа, выражающиеся в виде "нервного зуда в половых органах". Женщины, страдаю-

_____

1 Aretaeus. De causis et signis acutorum et diuturnorum morborum, II, 12.
2 Galenus. De locis affectis, VI, 6.
127

шие этой болезнью, "испытывают сильнейшую тягу" к совокуплению и теряют всякое понятие о стыде"1. Но, несомненно, нагляднее всего болезни, вызываемые у женщин чрезмерным напряжением половых органов, представляет истерия. Во всяком случае, Гален именно таким образом описывает заболевание, в котором он отказывается видеть смещение матки: изменения, которые заставляют поверить в то, что иссушенный орган поднялся к диафрагме в поисках недостающей влаги, происходят, по его мнению, из-за задержки либо менструального истечения, либо истечения спермы; засорение сосудов приводит к их расширению и, следовательно, к сокращению; в результате, на матку действует сила натяжения. Но вся совокупность остальных симптомов вызвана не самим этим процессом,-- она возникает или по причине удержания вырабатываемых жидкостей, или вследствие задержки менструации, или же,

наконец, оттого, что женщина прерывала половые отношения; отсюда и происходит истерия, которую можно наблюдать у вдов,-- "особенно, если прежде чем овдоветь они узнали регулярный менструальный цикл, беременели и охотно вступали в близость с мужчиной, а теперь всего этого лишены"2.

Противоположный полюс патологии составляет неограниченный расход,-- то, что греки называли гонореей, а латиняне seminis effusio. Гален определяет его так "непроизвольное извержение спермы", или, "выражаясь яснее, частое неосознаваемое семяиспускание, происходящее без эрекции полового члена". Если сатириаз поражает пенис, то гонорея воздействует на сперматические сосуды, парализуя "сдерживающую способность"3. Аретей обстоятельно описывает ее в Признаках хронических болезней как истощение жизненных начал с трояким следствием: общее ослабление, ранняя одряхление и "феминизация" тела: "Молодые люди, пораженные этой болезнью, несут на всем теле отпечаток дряхлости и старости; они становятся вялыми, бессильными, боязливыми, скованными, глупыми, согбенными, сутулыми, ни на что не годными, бледными, похожими на женщин, у них исчезает аппетит и пыл, члены

_____

1 Soranus. De mulierum morbis, I, 51.
2 Galenus. De locis affectis, VI, 5
3 Ibid., VI, 7.

их отекают, ноги коченеют, ими овладевает предельная слабость,-- словом, они почти совершенно разбиты. Многих эта болезнь приводит даже к параличу, да и как же может не пострадать нервная сила, коль скоро природа ослаблена в своем порождающем начале и в самом истоке жизни? Ведь именно животворное семя делает нас мужественными, храбрыми, крепкими, полными пыла и сил, оно покрывает нас пышным волосом и заставляет наш голос низко звучать, оно позволяет нам мыслить и действовать решительно: таков муж, достигший половой зрелости. Те же, у кого нет этой животворной жидкости, напротив, покрыты морщинами, слабы, тщедушны, лишены бороды и волос на теле,-- они подобны женщинам"1. При гонорее мужественность, само начало жизни, уходит через половой член. Отсюда возникает и ее традиционный образ постыдной болезни,-- постыдной, несомненно, прежде всего потому, что к ней зачастую приводят всевозможные сексуальные излишества, однако постыдность заключена и в ней самой, потому уже, что заболевший ею кажется выхолощенным. Этот недуг неминуемо ведет к смерти: Цельс утверждал, что в короткое время больной гибнет от истощения2. И, наконец, болезнь эта считалась губительной не только для страдающего ею, но, согласно Аретею3, еще и для его потомства.

2. Устанавливая собственную сферу патологии половых актов, медицина двух первых веков помещала их на перекрестке сложного патогенеза. С одной стороны, развитию и надлежащему завершению полового акта грозит любое нарушение баланса различных факторов, будь то темперамент индивидуума, климат, время дня, потребляемая пища, ее качество и количество. Он настолько уязвим, что малейшее отклонение, самая ничтожная болезнь может стать ему помехой. Как говорил Гален, для того, чтобы предаваться сексуальным удовольствиям, нужно пребывать в строго срединном состоянии,-- на своего рода исходном уровне всех возможных органических смущений: "беречься от слишком многого и слишком малого", из-

1 Aretaeus. De causis et signis acutorum et diuturnorum morborum, II, 5.
2 Цельс. О медицине, VI, XXVIII.
3 Aretaeus. De curatione acutorum et diuturnorum morborum, II, 5.
129

бегать "усталости, несварения и всего прочего, что может поставить под угрозу здоровье человека"1.

Но если aphrodisia представляют собой деятельность, столь неустойчивую и подверженную внешним воздействиям, то сами они, в свою очередь, оказывают весьма существенное, широкое и продолжительное влияние на весь организм. Перечень болей, недомоганий и болезней, которые могут вызывать "неправильные" сексуальные удовольствия,-- будь то нарушения сроков или же меры,-- практически нескончаем. "Очевидно,-- говорит Гален,-- что плотская связь обременительна для груди, легких, головы и нервов"2. Руф сводит в таблицу последствия злоупотреблений половыми отношениями: здесь и несварение желудка, и ослабление зрения и слуха, и общее ослабление органов чувств, и утрата памяти, и судорожная дрожь, и ломота в суставах, и острые колики в боку, и язвы в полости рта, и зубная боль, и воспаление гортани, и кровохарканье, и болезни мочевого пузыря и почек3. Что же до истерии, то Гален здесь сталкивается с возражениями тех, кто не допускает, будто столь многочисленные, обширные и отчетливо выраженные симптомы могут порождаться задержкой и порчей небольшого объема жидкости, застоявшейся в теле из-за прекращения половых отношений. На это Гален отвечает сравнением вредоносной силы испорченной спермы с сильными ядами, которые встречаются в природе: "Вследствие укуса какого-нибудь ядовитого паука мы наблюдаем, как все тело становится больным, хотя через крошечное отверстие внутрь проникла лишь малая толика яда". Эффект, вызываемый укусом скорпионом, еще поразительней, поскольку ярко выраженные симптомы появляются мгновенно; но "то, что он вводит, когда кусает -- это совсем немного, почти ничто, его жало, кажется, даже не имеет острия"; удар [электрического] ската -- еще один пример того, как "малое количество вещества может вызвать большие изменения" вследствие одного-единственного контакта. Гален заключает: "Стало быть, если мы согласимся признать, что заболевания, подобные тем, которые следуют за отравлением яда-

1 См. Oribase. Livres incertains, VIII; T. lll, P. 110.
2 Ibid., P. 109.
3 Rufus Ephesius. Fragmenta, extr. Aetius (OEuvres.-- P. 318).
130

ми, овладевают нами, возникая в нашей же собственной плоти, нет ничего странного в том, что загрязненная, удержанная, испорченная сперма порождает пагубные симптомы в теле, предрасположенном к болезням"1. Таким образом, органы, жидкости и половые акты составляют, с одной стороны, нечто в роде восприимчивой поверхности, очень чувствительной к тому, что может расстроить организм, и, одновременно, они суть чрезвычайно мощный и активный очаг, способный сообщать всем участкам тела протяженный ряд полиморфных

симптомов.

3. Сексуальная активность выступает источником терапевтических эффектов, в той же мере, что и патологических последствий. За счет такой амбивалентности она в одних случаях способна исцелять, в других же, напротив, вызывает болезни;

при этом далеко не всегда можно легко определить, к какому результату она приведет в каждом данном случае: все зависит от индивидуального темперамента, а также от конкретных обстоятельств и состояния тела, весьма, впрочем, изменчивого. В целом, обычно соглашаются с Гиппократом, учившим, что "соитие -- наилучшее средство от болезней, вызванных слизью", а Руф комментирует: "Многие из тех, кто был истощен недугом, восстановили свои силы посредством этих занятий. Одни с их помощью вернули легкое дыхание, прежде затрудненное, другие -- утраченный было вкус к пище, а третьи избавились от пагубного ночного истечения семени..."2. Выведение спермы из тела,-- признает он далее,-- оказывает благотворное воздействие на душу, если та встревожена и нуждается, как и плоть, в очищении от всего, что ее засоряло: соитие отвлекает от навязчивых идей и смягчает неистовый гнев, вот почему нет другого такого же в высшей степени полезного лекарства от меланхолии и мизантропии. Гален тоже наделял половые связи способностью производить разного рода целительные эффекты,-- как на дух, так и на тело: "Этот акт обращает душу к покою и на самом деле приводит человека меланхолического и буйного в более благоразумное расположение; он умеряет неуемный пыл

_____

1 Galenus. De locis affectis, VI, 5.

2 Rufus Ephesius. Fragmenta, extr. Aetius (CEuvres-- P. 320--321); см. также Oribase, VI, T. I, P. 541.

влюбленного, пусть даже тот и пребывает в связи с какой-нибудь женщиной; более того, звери, которые выказывают свирепость, произведя на свет потомство, после совокупления успокаиваются"; факт же воздействия половых отношений на тело Гален обосновывает тем, что вкусивший однажды сексуальной практики мальчик становится "бородатым, большетелым и мужественным", тогда как прежде он был "безбород, мал и женоподобен"1.

Но Гален отмечает, что в зависимости от условий, в которые поставлен субъект полового акта, возможны и другие его последствия,-- это уже эффекты совершенно противоположного толка: "Тех, у кого сил немного, соитие приводит в состояние предельной слабости, тогда как тот, чьи силы не истощены, но кто страдает болезнью слизи, ни в коей мере не будет им изнурен". На короткое время "соитие согреет ослабленного человека, но затем сильно его охладит". Еще одно замечание:

некоторые с юных лет слабеют после совокупления, иные же, если не совершают его регулярно, чувствуют тяжесть в голове и беспокойство; у них начинается лихорадка, пропадает аппетит и портится пищеварение2.

Гален описывает даже людей с такими разновидностями темперамента, что истечение спермы приводит у них к болезни или, по меньшей мере, к недомоганию, хотя и удержание ее столь же губительно и вредоносно:

"У некоторых людей семя обильное и горячее, чем и обусловлена постоянная потребность в его выделении; однако извергнув сперму, человек, который пребывает в таком состоянии, испытывает слабость в области желудка, изнеможение, вялость и сухость во всем теле, он худеет, у него вваливаются глаза; однако, если во избежание этих несчастий, вызываемых соитием, он решит воздерживаться от половых сношений, его тотчас же начнут мучить головные и желудочные боли, сопровождаемые тошнотой, так что от своего воздержания он не получит сколько-нибудь заметного облегчения" .

При обсуждении этих позитивных и негативных последствий вокруг некоторых частных вопросов развернулось множе-

_____

1 См. Oribase, Livres incertains, V11I; T. Ill, P. 109.
2 Ibid, VI, 37: T. I, P. 537.
3 Ibid., X; T. III, P. 113.

ство дискуссий. Так, например, касаясь проблемы ночных поллюций, Руф излагает мнение тех, кто считает истечение семени во сне "не слишком тягостной" потерей; однако, со своей стороны, он не согласен с такой концепцией и обращает внимание читателя на то, что поллюция "еще больше расслабляет тело, и без того уже расслабленное сном"1. Гален тоже не находит, что претерпевать ночные поллюции из-за воздержания многим лучше, нежели вредные последствия соития2. Гораздо серьезнее, несомненно, были споры, которые велись по поводу детских конвульсий и их исчезновения с наступлением половой зрелости. Зачастую родство между эякуляцией и спазмом приводило к тому, что маленьких мальчиков, подверженных конвульсиям, предлагали лечить, приобщая их к опыту сексуальных отношений. Такова, например, была точка зрения Руфа, по мнению которого плотская связь может прекратить эпилепсию и головные боли по достижении половой зрелости3. В качестве терапии спазмов у таких детей некоторые врачи рекомендовали снизить возрастной порог сексуальной деятельности. Аретей критиковал этот путь, поскольку он противоречит замыслу природы, назначившей наиболее подобающее время; кроме того, он вызывает или усугубляет недуг, которого хотят избежать; врач, дающий такой совет, "несомненно, не знает, что у природы есть установленное время, когда она сама применяет свои лекарства, производя надлежащие перемены: так, каждому возрасту назначила она соответствующие секрецию для семени, бороды и волос. Какой врач, исходя из этого принципа, способен совершить подобные изменения? Действуя таким образом, скорее спотыкаются о камень, которого пытались избежать: ведь известно, что тот, кто слишком рано начал предаваться плотским утехам, был наказан приступами этой болезни"4. С наступлением же половой зрелости конвульсии проходят отнюдь не благодаря действию сексуального наслаждения, но вследствие общей трансформации, затрагивающей равновесие и роль жидкостей, [присутствующих в теле].

_____

1 См. Oribase, VI, 38; T. I, P. 542.
2 См. Ibid., Livres incertains, X; T. Ill, P. 113.
3 Rufus Ephesius. Fragmenta, extr. Aetius (CEuvres.-- P. 320).

4 Aretaeus. De curatione acutorum et diuturnorum morborum, I, 4.
133

4. Но наиболее значительной, несомненно, была тенденция к закреплению позитивных эффектов сексуальной сдержанности. Правда, как мы знаем, врачи упоминают о расстройствах, связанных с практикой воздержания, но наблюдали их преимущественно у тех, кто привык к частым половым сношениям, прекращение которых привело к резкой смене режима; подобный случай описывал Гален в трактате О пораженных местах, сообщая о человеке, порвавшем со своими былыми привычками и отказавшемся от всякой сексуальной активности1.
Такого рода расстройства встречаются также у лиц, свойства спермы которых превращают семяизвержение в необходимость. Галену приходилось видеть мужчин, вследствие воздержания "отупевших и облени вшихся" или же впавших в "беспричинную тоску и уныние". Из этих наблюдений он вывел следующий принцип:

"Удержание семени наносит самый ощутимый вред сильным и молодым, для которых естественно изобилие спермы, причем, образуемой из жидкостей, не вполне безупречных; [оно губительно] для того, кто прежде вел отчасти праздную жизнь и весьма часто вступал в половую связь, а затем внезапно стал практиковать умеренность"2. Представление о том, что полное сексуальное воздержание вредит организму, не считалось бесспорно установленным и справедливым по отношению к любому человеку; скорее, полагали, что такая вредоносность возникает под действием конкретных обстоятельств, обусловленных состоянием организма либо привычным образом жизни. Разумеется, само по себе, вне иных соображений, целомудрие, сохраняющее в теле субстанцию семени, не могло рассматриваться как зло.

Что касается мужчин, то высокая жизненная ценность, издавна признаваемая за семенной жидкостью, всегда позволяла им приписывать благотворные (в частности, для атлетов) эффекты суровому воздержанию. Даже сегодня еще можно порой встретить ссылки на пример одного из пациентов Галена, который, следуя именно этой модели, решил напрочь отказаться от половой жизни, не подумав, что до сих пор жил совсем иначе и потому реальные результаты подобной сдержанности оказа-

_____
1 Galenus. De locis affectis, VI, 5. 2 Ibid.
134

лись совершенно иными, нежели он рассчитывал. Аретей, описывая чудесные свойства "животворной жидкости", спермы,-- она-де источник мужества, храбрости, пылкости, силы и крепости, благодаря ей голос [мужчины] становится басовитым, а поступки решительными,-- утверждал, что человек умеренный, "хранящий свое семя", именно поэтому станет "крепким, храбрым, отважным настолько, что не побоится помериться силами с самым свирепым зверем". Он приводит в пример атлетов и животных, которые лишь набираются сил, сохраняя свое семя;

подобно им, "лица, наиболее сильные от природы, становятся от невоздержанности (akrasia) слабее самых слабых, а самые слабые от воздержанности (enkrateia) становятся сильнее самых сильных (kreittones)"1.

С другой стороны, ценность целомудрия значительно понижалась, коль

скоро речь заходила о женщинах, как считалось, социально и физиологически предназначенных вступать в брак и производить потомства. Но Соран в трактате О женских болезнях приводит аргументы одного, кажется, весьма важного для его эпохи спора, посвященного преимуществам и недостаткам девственности. Критики целомудрия напоминают о болезнях, вызванных застоявшимися жидкостями, а также вожделением, жар которого воздержание погасить не в состоянии. Поборники девственности, напротив, утверждают, что женщинам таким образом удается избежать тягот беременности; они избавлены от страстей и желаний, потому что им неведомо наслаждение, и сохраняют в себе силу присущую семени. Со своей стороны, Соран признает, что девственность может иметь и некоторые недостатки, но относит их по преимуществу на счет женщин, которые живут "запертые в храмах" и лишенные "полезных занятий". В качестве общего правила он согласен считать неизменное целомудрие благом для обоих полов2. Следовательно, в его глазах сексуальная близость не находит себе естественного оправдания заботой о здоровье индивидуума, и лишь обязанность продолжать род людской обусловливает необходимость этой практики: "всеобщий закон природы" обязывает к ней гораздо строже, нежели личный режим.

_____

1 Aretaeus. De causis et signis acutorum et diuturnorum morborum, II, 5.

2 Soranus. De mulierum morbis, 1, 7.

Разумеется, сексуальную сдержанность никто не вменял в обязанность, а половой акт не считался злом. Но хорошо видно, как в развитии тем, четко сформулированных медицинской и философской мыслью IV в., намечается определенный сдвиг:

начинают настойчиво подчеркивать двойственность последствий сексуальной деятельности, шире становится круг ее взаимосвязей с организмом в целом, особо отмечают присущую ей уязвимость и патогенную силу, целомудренное поведение получает более высокую оценку,-- и все это касается обоих полов. Когда-то опасности, заключенные в сексуальной практике, осознавались в терминах непроизвольного насилия и бездумного расхода [семени]; теперь их описывают, скорее, как эффекты общей непрочности человеческого тела и ненадежности .его функционирования.

В этих условиях становится понятным, какое важное место в системе личной жизни отводилось режиму aphrodisia. У Руфа есть на сей счет замечательное высказывание, в котором весьма наглядно увязаны опасности сексуальной практики и фундаментальный принцип заботы о себе: "Тот, кто предается любовным утехам, и, прежде всего, тот, кто забывает при этом об осторожности, должен блюсти себя намного строже, нежели прочие, дабы создать для своего тела условия, наилучшие из возможных, и тем самым уменьшить проистекающий от таковых утех ущерб [he ek ton aphrodision blabe]"1.

_____

1 См. Oribase, Livres incertains, III, P. 112.

3 РЕЖИМ УДОВОЛЬСТВИЙ

Итак, сексуальная активность должна быть подчинена режиму в высшей степени осторожному, но, вместе с тем, совершенно отличному от системы предписаний, которая стремится установить "естественную", законную и приемлемую форму подобного рода практики. Примечательно, что в этих режимах по сути дела нет типологии половых актов и почти ничего не сказано о том, какие из них допустимы, а какие предосудительны с точки зрения природы. Руф, например, мимоходом упоминает об отношениях с мальчиками, а также о позах, которые могут принимать партнеры, но для того лишь, чтобы описать их опасность в количественных терминах: они требуют большего расхода энергии, нежели прочи1. Заметим, что характер этих режимов не "нормативный", а, скорее, "уступительный". Так, Руф предлагает свой режим, предварительно указав на патогенные последствия сексуальных злоупотреблений и неумеренности, а также сформулировав принцип, согласно которому половые акты вредны не абсолютно и не во всех отношениях: необходимо еще учитывать и уместность акта, и налагаемые на него ограничения, и гигиеническую конституцию того, кто его совершает2. К ограничительным моделям можно отнести и совет Галена "не запрещать вовсе плотские связи"3. Наконец, режимы, зависящие от обстоятельств, требуют особой осмотрительности при определении условий, которые менее всего помешают осуществлению полового акта и, вместе с тем, ослабят его воздействие

---

1 См. Oribase, VI, 38; T. Ill, P. 540-- 541. Руф замечает также, что поза стоя утомительна.

2 Ibid., P. 541.

3 См. Oribase, VIII; T. Ill, P. 110. Стоит однако учесть суждение Цельса, отражающее среднинную позицию: "Что же касается половых сношений, то к ним не следует как слишком стремиться, так и слишком их опасаться". (О медицине, I, 1).

на равновесие целого. При этом учитываются четыре переменные: время, благоприятное для зачатия, возраст субъекта, пора года или час, индивидуальный темперамент.

1. Режим aphrodisia и зачатие. Эта тема вполне традиционна и основана на представлении о том, что доброе потомство, euteknia, может получиться лишь при соблюдении определенных мер предосторожности. Тот, кто зачат в блуде, будет нести на себе его знак, и не только оттого, что дети походят на родителей, но еще и потому, что им передаются свойства акта, благодаря которому они появились на свет. Достаточно вспомнить хотя бы рекомендации Аристотеля или Платона1. Положение о том, что половой акт, нацеленный на продолжение рода, требует особых забот и тщательной подготовки, настойчиво повторяют в своих режимах врачи императорской эпохи. Прежде всего они предписывают обстоятельно подготовиться с тем, чтобы достичь общего состояния тела и духа, способствующего выработке или закреплению у индивидуума качеств, которые должны, пропитав собою семя, проявиться в зародыше; иначе говоря, речь идет о том, что себя надлежит

формировать как прообраз будущего ребенка. Очень показательны в этом смысле слова Атенея, цитируемые Орибасием: тот, кто намерен рожать детей, должен расположить душу и тело наилучшим образом, так, чтобы душа была спокойна и полностью избавлена от всякой боли, заботы, утомления или иного недуга, а тело оставалось здоровым и без каких-либо изъянов2. Требуется и непосредственная подготовка: некоторое воздержание, позволяющее сперме скопиться и войти в силу, а вожделению приобрести должную страстность (из-за слишком частых соитий семя не успевает проявить всю свою мощь); весьма строгая диета, избегающая очень горячей и жидкой пищи (простой легкий завтрак, "не изобилующий разносолами" призван "возбудить пыл, обязательный в делах любви") и предотвращающая опасность несварения желудка или опьянения,-- в целом, рекомендуется общее физическое очищение, благодаря которому тело достигнет покоя, необходимого для осуществления полового акта: так

_____

1 См. M. Foucault. L'usage des plaisirs, chap. III.

2 см. Oribase, Livres incertains, VII; T. Ill, P. 107.

"хлебопашец засевает свое поле после того, как очистит его от сорной травы"1. Соран, дающий эти советы, не согласен с тем, что для хорошего зачатия нужно дождаться полнолуния; главное, утверждает он, выбрать "время, когда индивидуум пребывает в полном здравии", причем, как с точки зрения физиологии (вредоносные жидкости, заключенные в теле, могут помешать семени -достичь дна матки), так и с точки зрения морали (эмбрион проникается состоянием родителя).

Разумеется, наиболее благоприятное время есть и в женском цикле. Согласно уже тогда очень древней метафоре (которой будет уготована долгая жизнь в христианскую эпоху), "не всякая пора года пригодна, чтобы взращивать семена, подобно тому, как не всякое время благоприятствует семени, посеянному во влагалище при зачатии"2. Момент, подходящий для соития, полагает Соран, наступает тотчас вслед за менструацией. Его аргументация опирается на "метафору поглощения", впрочем, не им изобретенную3: алчущая матка пожирает пищу, питая себя кровью (в обычные дни) или же спермой (это и есть оплодотворение). Чтобы привести к зачатию, половой акт должен учесть этот "режим питания" и попасть ему "в такт". Таким образом, благоприятный для оплодотворения момент приходится не на канун регул,-- поскольку "матка, полная крови, подобна желудку, наполненному пищей, который склонен отвергнуть отягощающие его излишки, изблевав все, что было поглотил"; и не на период менструальных выделений, представляющих собой нечто в роде естественной рвоты с возможными включениями спермы; когда же выделения прекратятся вовсе, матка, иссушенная и охлажденная, будет уже не в состоянии впитывать семя. Благоприятным оказывается время, когда "истечения только что прошли", но матка, все еще пропитанная кровью и исполненная тепла, "разбухает от жадного желания принять в себя сперму"4. Эта жажда, всякий раз вновь охватывающая тело после его очищения, порождает у женщины вожделение, которое и приводит ее к половой близости5.

_____

1 Soranus. De mulierum morbis, I, 10.

2 Ibid.

3 Ср., например, текст Галена у Орибасия, XXII, 3 (T. III, P. 53).

4 Oribase, XXII, 7; T. III, P. 70.

5 Soranus. De mulierum morbis, 1, 10.

139

Но это еще не все. Для того, чтоб оплодотворение произошло в наиболее благоприятных условиях, а потомство получило надлежащие качества, сам половой акт должен быть окружен определенными предосторожностями. Соран не рассматривает этот вопрос подробно. Он просто указывает на необходимость разумного и спокойного поведения, без разврата или пьянства, способных отразиться на [развитии] зародыша, который станет своеобразным зеркалом и свидетелем: "Чтобы сознание плода не смутили тягостные впечатления от созерцания чуждого ему опьянения", женщина "во время соития должна быть трезвой". Часто дети бывают очень схожи с родителями не только телом, но и духом, поэтому "требуется полное спокойствие, чтобы зародыш не начал походить на пьяного до исступления человека"1. Наконец, на период беременности приходится весьма ограничивать сексуальные связи; поначалу даже от них нужно отказаться вовсе, поскольку при соитии "движение передается движение всему телу, а никакой орган не нуждается в покое более матки и всего, что ее окружает: как и желудок, она извергает свое содержимое, когда ее сотрясают"2. Однако некоторые -- например, Гален -- считали возможным в ходе беременности возобновлять половые сношения и допускали умеренные занятия сексом: "Не следует беременным женщинам ни полностью от них воздерживаться, ни часто их практиковать, потому что у женщин, соблюдающих воздержание, роды проходят тяжелее, тогда как у тех, кто постоянно занят совокуплением, ребенок [рождается] слабым, может даже случиться выкидыш"3.

Итак, существовала целая [система] руководства aphrodisia, принцип и смысл существования которой заключался в подготовке к произведению на свет потомства. Речь шла вовсе не о необходимости вступать в сексуальные отношения, исходя из одних только соображений деторождения, и если условия, способствующие плодовитости, определялись весьма тщательно, то отнюдь не затем, чтобы таким образом определить границы легитимного акта, но с целью преподать полезный урок тем, кто

---

1 Ibid.

2 Ibid.. I, 14.

3 См. Oribase, Livres incertains, VI; T. Ill, P. 102.

140

заботится о своем потомстве. Эта важнейшая забота обусловлена ответственностью родителей перед детьми, но также и перед самими собой, поскольку в их интересах иметь потомство наделенное всеми достоинствами. Долг перед потомками позволяет установить целый ряд возможных ошибок и, одновременно, провинностей. Они настолько многочислены и приводят в действие такое количество различных факторов, что, если бы не ловкость природы, компенсирующая эти упущения и помогающая избежать несчастья, успешным следовало бы признать потомство лишь очень незначительной части людей. Во всяком случае, Гален подтверждает и необходимость многочисленных мер

предосторожности, и то обстоятельство, что вопреки всему роды, большей частью, проходят хорошо: "Наши отцы, которые зарождают нас, и матери, питающие нас в своей утробе, часто совершают не то, что хорошо, а то, что является неправильным:

ведь и мужчина, и женщина при совокуплении бывают погружены в такое состояние, что даже не сознают, в каком месте земли находятся. Таким образом, при самом зарождении плод зачатия уже испорчен. Следует ли еще перечислять ошибки беременной женщины, которая по лени пренебрегает умеренными упражнениями, наедается до отвала, предается гневу, вину, злоупотребляет ваннами, несвоевременно предается любовным наслаждениям [akairion aphrodision]". Тем не менее, природа "сопротивляется этим столь вредным излишествам и в большинстве случаев исправляет их". Крестьяне весьма заботливы, засевая поле,-- продолжает Гален, возвращаясь к сократической теме заботы о себе,-- но люди, в течение всей своей жизни пренебрегавшие собой, слишком мало заботятся о "первом зачатии1.

2. Возраст субъекта. [Период] "использования" aphrodisia не должен ни затягиваться сверх меры, ни начинаться слишком рано. Плотские связи опасны в преклонном возрасте: они истощают тело, неспособное восстановить утраченные элементы2. Но вредны они и для того, кто излишне молод, поскольку задерживают рост и мешают возникновению признаков поло-

_____

1 Гален. О назначении частей..., XI, 10.

2 Ср. Гален у Орибасия: VIII; T. III, P. 110.

вого созревания, которые являются результатом развития в теле семенных элементов. "Ничто так не препятствует созреванию души и тела, как преждевременные и неумеренные половые отношения",-- [утверждает Атеней]1. И Гален вторит ему:

"Множество молодых людей страдает от неизлечимых болезней по причине половых сношений, так как они хотели во что бы то ни стало совершить насилие над сроками, предписанными природой"2. Каковы же эти "предписанные сроки"? Относится ли к ним появление и утверждение признаков половой зрелости? Все врачи сходятся на том, что для мальчиков такое время наступает около четырнадцати лет. Но подобным же образом все согласны, что к aphrodisia нельзя допускать так рано. Следовательно, мы не находим точного указания, с какого возраста можно начинать сексуальную деятельность. Во всяком случае, приходилось ожидать несколько лет, пока тело накопит семенную жидкость в количестве достаточном, чтобы ее можно было выводить. Отсюда вытекала потребность в специальном режиме, призванном обеспечить целомудрие подростков. Традиционно врачи предписывали жизнь, занятую интенсивными физическими упражнениями. Так, Атеней настаивал:

"Поскольку в этом возрасте [четырнадцать лет] начинает вырабатываться сперма, и молодые люди испытывают страстное желание, побуждающее их [искать] половых сношений, телесные упражнения должны быть весьма многочисленными, чтобы, утомясь и телом, и душой, юноши могли подавить эти желания при самом их начале"3.

У девочек проблема несколько иная. Практика ранних браков несомненно вынуждала признать, что первый сексуальный опыт и материнство могут иметь

место с тех пор, как устанавливается регулярная менструация4.
Таково мнение Сорана, советовавшего при определении брачного возраста доверять органическим критериям, а не чувствам самих девочек, которые, впрочем, под влиянием воспитания могут пробудиться раньше, чем тело: "Семя должно стать началом нового существа", так

_____

1 См. Oribase, Uvres incertains, XXI; T. Ill, P. 165.
2 Ibid., VIII; T. Ill, P. 111.
3 Ibid., XXI; T. Ill, P. 164-- 165.
4 О связях между брачным возрастом и проблематикой женского здоровья подробнее см. A. Russelle. Porneia.-- P. 49-- 52.

что опасность сохраняется до тех пор, пока тело женщины не достигнет зрелости, необходимой для поддержания этой функции; следовательно, ей лучше сохранять девственность, пока менструации не установятся самопроизвольно1. Другие врачи устанавливали более поздние сроки.
Так, Руф Эфесский полагал, что беременность до исполнения восемнадцати лет чревата неблагоприятным исходом как для матери, так и для ребенка. Он напоминает, что именно этот возраст в древности рекомендовал Гесиод; он указывает также, что этот возраст -- для кого-то, может быть, слишком поздний -- в прежние времена не был еще сопряжен с теми неудобствами, потенциальная угроза которых появилась позднее (женщины некогда вели столь же активную жизнь, что и мужчины): обжорство и праздность приводят к расстройствам у незамужних девочек, делая желательными половые сношения, способные облегчить регулы. Решение, предлагаемое Руфом,-- это относительно поздний брак (около восемнадцати лет), подготовленный, однако, всем образом жизни, которого девушка обязана придерживаться вплоть до наступления половой зрелости: необходимо, чтобы девочки росли вместе с мальчиками, когда же придет время их разделить, они должны быть подчинены строгому режиму (полный отказ от мяса, полный или почти полный запрет на вино, длительные прогулки, [гимнастические] упражнения). Нужно приучить ум к тому, что праздность "всего опаснее для них", и "полезно прибегать к упражнениям, переводя [юношеский] пыл в движение и разжигая привычки тела, но так, чтоб они остались женскими и не приобрели мужской характер". Участие в хорах, песнопения и танцы, кажется Руфу лучшей формой упражнений: "Хоры были изобретены не только затем, чтобы чествовать божество, но и на пользу здоровью"2.

3. "Благоприятное время". Проблема kairos полового акта составляла тему многочисленных дискуссий. Когда дело касалось широких временных рамок, принимали обычно традиционный календарь: лучшее время года -- зима и весна; осень признают одни и отвергают другие; в целом считается, что ле-

_____

1 Soranus. De mulierum morbis, I, 8.
2 См. Oribase, Livres incertains, II; T. Ill, P. 82-- 85.

том следует воздерживаться, насколько это возможно1. С другой стороны, установление [оптимального] времени суток требовало учета многих факторов. Помимо религиозных аспектов, о которых Плутарх говорит в

Застольных беседах2*, вопрос времени был связан с проблемами упражнений, еды и пищеварения. Желательно, чтобы соитие не предваряли излишне активные упражнения, которые перемещают к другим частям тела ресурсы, необходимые для половых сношений; напротив, после занятий любовью рекомендуются ванны и восстанавливающие растирания. Нехорошо предаваться aphrodisia до еды, испытывая голод, поскольку акт в таких обстоятельствах хотя и не утомляет, но частично теряет свою силу3. С другой стороны, следует избегать обильных трапез и излишеств в питье. Время переваривания пищи всегда вредоносно: "Соитие среди ночи всегда обманчиво, ибо пища еще не переработана; то же касается и соития, совершаемого ранним утром, ибо в желудке может оставаться плохо переваренная пища, а излишки еще не вышли с мочой и калом"4. С учетом этих обстоятельств, наиболее благоприятное для половых сношений время наступает после умеренной трапезы, перед сном или перед послеобеденным отдыхом; согласно Руфу, сама природа предопределяет выбор данного времени, приводя тело в этот час в самое сильное возбуждение. К тому же, если целью акта является зачатие, мужчина должен заниматься любовью после плотной еды и обильного питья, тогда как женщинам можно придерживаться не столь "укрепляющего режима"; ведь в действительности нужно, чтобы "один давал, а другой принимал"5.
Гален разделяет подобную точку зрения и рекомендует время перед сном, после "обильного, но не отягощающего ужина": пищи достаточно, чтобы питать и укреплять тело, а сон помогает снять усталость; кроме того, это лучшее время, чтобы зачинать де-

---

1 Цельс. О медицине, I, III; Руф Эфесский (Oribase, VI; T. I, P. 543). Гален (Oribase, Uvres incertains, VIII, P. 110). О таком распределении удовольствий по временам года см. M. Foucault. L'usage des plaisirs, chap. II.

2 Плутарх. Застольные беседы, III, VI, 654d-- 655a.

* Весь вопрос VI посвящен "надлежащему времени полового общения"; теологическое обоснование излагает Соклар, аппелируя при этом к Афродите, Дионису, Афине, Гермесу и т. д.-- Прим. ред.

3 См. Oribase, VI; T. I, P. 540 и далее.

4 Ibid., P. 547.

5 Ibid., P. 549.

тей, "поскольку женщина лучше всего удерживает семя, когда спит", и, наконец, именно этой-поре отдает предпочтение сама природа, обостряя в тот момент желание1.

4. Индивидуальные темпераменты. Руф исходит из общего принципа, согласно которому натуры, пригодные к соитию, "более или менее горячи и влажны"; напротив, менее всего годятся на это те, чья конституция холодна и суха. Именно затем, чтобы удержать или восстановить [в организме] состояние горячей влажности, необходимой при aphrodisia, вводится сложный и продолжительный режим соответствующих упражнений и питания. Ради поддержания сексуальной активности и сохранения баланса, который она грозит нарушить, нужно всецело подчинить себя определенному образу жизни: пить белое вино, есть хлеб, испеченный в печи (его влажность полезна для подготовки или регуляции [половых актов]), мясо козленка, ягненка, курицы, тетерева,

куропатки, гусей, уток; из морских продуктов полезно употреблять осьминогов и моллюсков;

[из фруктов] -- репу, бобы, фасоль и нут (по причине их теплоты), а также виноград (по причине его влажности). Что касается физической активности, то здесь будут уместны пешие или верховые прогулки, бег, не слишком быстрый и не слишком медленный; недопустимы утомительные упражнения, [резкие] движения рук, как при метании копья (такие движения перемещают питательные вещества к другим частям тела), излишне горячие ванны, перегрев или охлаждение, интенсивная работа; следует также избегать всего, что может изнурить тело,-- гнева, очень бурной радости, боли2.

_____

1 См. Oribase, Livres incertains, VIII; T. Ill, P. 111. Можно добавить, что Цельс отдает предпочтение ночи: "Днем вступать в сношения хуже, ночью спокойнее, причем, не годится, в первом случае, сразу приниматься за еду, а во втором -- проснувшись,-- за работу" (О медицине, I, I).

2 См. Orlbase, VI, 38; T. I, P. 543-- 546.

4. РАБОТА ДУШИ

Складывается впечатление, что режим, предлагаемый для сексуальных удовольствий, всецело направлен на тело: его состояние, равновесие, болезни, его основополагающие и преходящие предрасположенности, в которых оно обнаруживает себя, выступают как главные переменные, призванные определять поведение. В некотором роде само тело и устанавливает закон для тела. Однако есть своя роль и у души. Врачи обращают ее в предмет своего внимания, поскольку это она беспрестанно грозит увлечь тело за пределы свойственной ему механики и исходных нужд; это она побуждает выбирать неподходящее время, действовать в сомнительных обстоятельствах, противиться естественным предрасположенностям. Если люди нуждаются в режиме, столь тщательно учитывающем все основания физиологии, то это потому, что они постоянно отвлекаются от этих оснований действием присущих им воображения, страстей и любви. Даже возраст, в котором желательно начинать половую жизнь, оказывается неясным как для девочек, так и для мальчиков: воспитание и обычаи могут привести к тому, что желание выкажет себя в неподходящее время1.

Следовательно, разумная душа вынуждена играть двойственную роль. Прежде всего она должна дать телу режим, природа которого в действительности определялась бы им самим, его напряжением, состоянием и обстоятельствами, в которых оно находится. Но правильно установить такой режим душа сумеет лишь в том случае, если сама проделает над собой определенную работу: исправит ошибки, ограничит [власть] воображения, подчинит себе желания, из-за которых она непра-

_____

1 Soranus. De mulierum morbis, I, 8.
146

вильно понимает строгий закон тела. Атеней, испытавший заметное влияние стоиков, вполне определенно указывал на этот труд души над собой как на условие правильного соматического режима: "Взрослые должны соблюдать целостный режим души и тела, <...> стараться смирять свои стремления [hormai] и соразмерять свои желания [prothumai] и возможности"1. Следовательно, этот режим не предполагает ни противоречия духа и тела, ни введения средств, с помощью которых душа могла бы защищаться от посягательств плоти; речь идет, скорее, о самосовершенствовании, "самоисправлении" души, в результате чего она оказывалась бы в состоянии направлять тело в соответствии с законами самого тела.

Эта работа была описана врачами в контексте порыва желания, наличия образов и тяги к удовольствиям,-- трех начал, из-за которых субъекту угрожает выход за пределы обыденных нужд организма.

1. Смысл медицинского режима состоит вовсе не в преодолении желания. Сама природа наделила живые существа этим "жалом" с тем, чтобы, возбуждая каждый из полов, соединять их друг с другом. Нет ничего более противного естеству, ничего более пагубного, нежели попытка лишить aphrodisia природной силы желания; ни в коем случае нельзя допускать насилия над Природой, будь то блуд или попытка обмануть бессилие, свойственное возрасту. Избегай соития, если не испытываешь страсти [apeи epithumein], призывал Руф в трактате О сатириазе. Но у страсти две стороны: она охватывает и тело, и душу. А проблема режима заключается именно в точной согласованности желаний. Поступать следует так, чтобы здесь и теперь эти стремления были скоординированы и отрегулированы как можно точнее. У Руфа есть замечательная формулировка: "Лучше всего вступать в половую связь, когда к этому влекут и душевный порыв, и телесная потребность"2.

Иногда эту естественную согласованность нарушают действия одного только тела. Его словно бы "несет", между тем [состояние] души отнюдь не соответствует такому возбуждению.

_____
1 См. Oribase, XXI; T. III, P. 165.
2 Ibid, VI; T. I, P. 549.

147

Плоть обуревает своего рода чистое неистовство. Половой акт становится просто "пароксистическим", как говорит Руф1. Похоже, именно это сугубо физическое возбуждение имеет в виду тот же Руф, описывая hormai, сопровождающие признаки мании или эпилепсии2. Оно отмечается при сатириазе и гонорее, но если первый случай -- это просто воспаление половых органов, то во втором "без полового возбуждения и ночных видений" происходит "чрезмерное истечение семени", а больной, увлекаемый безумной механикой своего тела, совершенно изнемогает и вскоре доходит до "гибели от истощения"3.

Душа же, напротив, может уйти от [власти] форм и пределов желания, возникающего в теле. Показателен термин, который применяют для обозначения

такого рода крайности Руф и Гален: doxa. Пренебрегая потребностями и нуждами одного только своего тела, душа позволяет увлечь себя свойственным ей представлениям, не имеющим соответствий в организме,-- представлениям тщетным и пустым (kenai). Подобно тому, как у тела не должно быть влечений, не согласованных с желанием души, душе не следует выходить за пределы того, что требует и в чем нуждается тело. Если в первом случае речь идет о болезни, которую, возможно, в состоянии излечить лекарства, то во втором случае, скорее, о необходимости соблюдения морального режима. Руфу принадлежит следующая формула:

"Подчинить душу и принудить ее слушаться тела"4.

Утверждение парадоксальное, если помнить о существовании традиции, согласно которой душа не вправе уступать призывам тела. Однако его нужно воспринимать в строгом теоретическом и медицинском контексте, сложившимся, очевидно, под влиянием стоицизма. Добровольное подчинение души телу понималось как следование разуму, который представляет собой естественный порядок и применяет к своим целям механику тела. Doxai могут внушить душе чрезмерные желания и отвратить ее от этого естественного разума, на который должен быть ориентирован разумный медицинский режим, основанный на истинном знании живых существ. В таком контекс-

_____

1 Rufus d'Ephese. (Euvres.-- P. 75.
2 см. Oribase, VI; T. I, P. 549.
3 Цельс. О медицине, VI, XXVIII.
4 См. Oribase, VI; T. I, P. 550.

те пример животного, так часто привлекавшийся для того, чтобы опорочить желания человека, может, напротив, послужить образцом поведения: сексуальный режим животных, побуждая их следовать требованиям тела, никогда не предполагает чего-то большего или иного; то, что ими движет, разъясняет Руф, и, следовательно, то, что должно руководить людьми, это не doxai, но "первые движения природы, которой необходимо вывести [семя]". С этим согласен и Гален: животных понуждает к соитию отнюдь не мнение (doxa) о том, что "наслаждения суть благо"; напротив, они совокупляются, желая лишь "извергнуть тяготящую их сперму", и не знают разницы между побуждениями к половым сношениям и к "естественному выделению кала или мочи"1.

Таким образом, медицинский режим предлагает своего рода "анимализацию" epithumia; под этим нужно понимать строжайшее подчинение страстей души потребностям тела, этику желаний, ориентированную на модель физиологии выделений, наконец, стремление к некоему идеальному состоянию, когда душа, очищенная от всех "бесплодных" представлений, начнет уделять внимание лишь строгому руководству органическими отправлениями.

2. Отсюда же проистекает и общая неприязнь врачей к "видениям", или "образам" (phantasiai), неизменно упоминаемым в их предписаниях. Так, предложенное Руфом лечение сатириаза с одной стороны касалось питания и предполагало отказ от любой горячащей пищи, а с другой -- затрагивало [проблему] стимуляции души: "Должно избегать любовных речей, помыслов, вожделений, и тем самым полностью отказаться от всего, что волнует глаз,

поскольку хорошо известно, как даже во сне оно [может] <...> побуждать к совокуплению, если тот, кому следует воздержаться от соития, поел вкусно и обильно"2. Га-лен предлагал одному из друзей подобного же рода лечение, заключавшееся в двойном очищении: отказавшись от сексуальной активности, тот обнаружил, что пребывает в состоянии постоянного возбуждения. Гален советует ему прежде всего ос-

_____

1 Galenus. De locis affectis, VI, 5.

2 Rufus d'Ephese. Euvres.-- P. 74-- 75.

вободиться физически и вывести скопившуюся сперму; затем, очистив тело, беречь сознание от всего, что могло бы заронить в душу [любовные] образы: нужно "полностью отвергнуть зрелища, мысли и воспоминания, способные возбудить любовную страсть"1.

Существует несколько типов этих опасных видений, которые вызывают в душе "пустые" желания, не согласованные с нуждами тела. Прежде всего, разумеется, это образы-сновидения: они сопровождаются поллюциями и поэтому, похоже, вызывающие особое беспокойство врачей, рекомендующих, во избежание частого их повторения, не спать на спине, проявлять умеренность в еде и питье, и сохранять спокойное состояние ума перед отходом ко сну (Руф превратил это требование в важный пункт режима для страдающих сатириазом, советуя им "спать на боку, а не на спине"2). К образам, которых следует избегать, относятся и те, что можно видеть в театре, и те, что будучи порождены чтением, пением, музыкой или танцем, вторгаются в сознание, нисколько не сообразуясь с потребностями тела. Так, Гален наблюдал случаи сатириаза у тех, "кто не чуждается идеи любовных наслаждений, как чуждаются ее люди, от природы целомудренные и долгое время практикующие воздержание, но, напротив, представляет себе удовольствия, созерцая или вспоминая зрелища, способствующие их возбуждению. Соответственно, половой член таких индивидуумов предрасположен [к заболеваниям]*, в отличие от расположения такового у людей, в чей разум идея любовных наслаждений даже не проникала"3.

Под термином phantasia в его философском значении нужно понимать и зрительное восприятие. Опасно не только воображать или вспоминать aphrodisia, но и наблюдать их. Издавна традиция целомудрия считала, что aphrodisia уместнее ночью, в темноте, нежели при свете дня. Но такое предписание

_____

1 Galenus. De locis affectis, VI, 6.

2 Rufus d'Ephese. Euvres.-- P. 74. Часто встречается утверждения о том, что сон на спине возбуждает половые органы и вызывает ночные поллюции: см. Galenus. De locis affectis, VI, 6; Диокл (Oribase, T. Ill, P. 177).

* В оригинале речь идет о диагезис -- [пред]расположенности к недугу; с этим понятием связано античное представление о "диатезах" -- восприимчивости организма к тем или иным заболеваниям.-- Прим. ред.

3 Galenus. De locis affectis, VI, 6.

уже отчасти "режимно": не видеть -- значит предохранять себя от образов, которые могут проникнуть в душу, запечатлеться там и являться не к месту и некстати. Плутарх затрагивает эту тему в связи с проблемой kairos, [надлежащего] времени полового общения. К причинам, побуждающим таить [акт] во мраке, он относит необходимость избегать оживления "любовных образов", которые постоянно "возобновляют вожделение", тогда как ночь, "освобождая страсть от ненасытимости и исступления, смиряет и успокаивает природу человека и не позволяет зрению доводить ее до бесчинства"1.

Вспомним и о том, что к проблеме "образов" часто обращалась любовная литература. Зрение считали самым надежным проводником страсти, при посредстве которого она проникает в сердце и поселяется там. Согласно Пропорцию, "нехорошо оскорблять Венеру игрою вслепую"; ночь -- враг Венеры:

Наг был Эндимион, когда Феба сестрой овладел, И, говорят, возлежал также с богиней нагой .

Именно поэтому взгляд, свет, изображение таят в себе угрозу, как с точки зрения строгости нравов (по свидетельству того же Пропорция, бесстыдство расцвело с появлением в домах римлян "непристойных картин"3), так и с точки зрения самой любви, которую может ранить непривлекательность образа. Тому, кто хочет сохранить любовь, Овидий советует принять известные меры предосторожности:

В опочивальне твоей да будут прикрытыми ставни -- Ведь на неполном свету женское тело милей4.

Да и сам по себе грубый образ может служить великолепным средством защиты от страсти или даже орудием ее уничтожения. Ничто так не исцеляет от любви, говорит Овидий в Remedia Amoris, как свет: телесные изъяны, грязь и скверна порождают отвращение. Недостатки туалета при пробуждении будут тоже кстати, если нужно охладеть к любовнице5. Есть целая технология порождения образов, способных вызывать или уби-

---

1 Плутарх. Застольные беседы, III, VI, б54е.

2 Проперций. Элегии, II, XV, 15-- 16.

3 Там же, II, VI, 27-- 31.

4 Овидий. Наука любви, III, 807-- 808.

5 Овидий. Лекарство от любви, 411-- 412; 341-- 356. См. также в Науке любви (III, 209-- 210) совет женщинам не показываться никому "за туалетным столом".

вать любовь. Впрочем, борьба с внутренними или внешними образами как условие и залог правильного сексуального поведения станет одним из самых устойчивых аспектов сексуальной этики на исходе античности.

3. Остается удовольствие, которое, как известно, включено природой в процесс aphrodisia. Можно ли его исключить, сделать так, чтобы оно стало как бы неощутимым? Об этом речи нет и быть не может, поскольку оно напрямую связано с движениями тела и механизмами задержек и эрекции. Однако Га-лен полагает, что можно воспрепятствовать превращению удовольствий в излишества в общем строе aphrodisia. Способ, который он предлагает, явно стоический: все дело состоит в том, чтобы считать удовольствие только обстоятельством, сопутствующим акту, но ни в коем случае не его причиной. Положение о том, что "наслаждения суть благо", Гален, как мы уже знаем, признавал в качестве doxa, которой не следуют животные (это сообщает их поведению естественную умеренность); вместе с тем, люди, разделяющие подобное мнение, заняты поисками aphrodisia ради удовольствия, которое те приносят, привязаны к ним и постоянно стремятся их возобновить.

Следовательно, "разумный" режим выполняет свою задачу, если пациент перестает видеть в наслаждениях предел мечтаний и предается aphrodisia независимо от притягательной силы удовольствия, так, будто оно не существует вовсе. Единственная цель, которую может ставить себе разум, должна быть обусловлена состоянием тела и его потребностью в очищении. "Очевидно, что люди целомудренные [tous sophronas] прибегают к любовным удовольствиям отнюдь не ради связанного с ними наслаждения, но затем, чтобы избегнуть недомогания, и ведут они себя при этом так, точно в действительности никакого наслаждения не бывает"1,-- такой урок Гален извлекает из знаменитого поступка Диогена: не дождавшись гетеры, которую он пригласил, философ сам освободил себя от обременявшей его спермы, и сделал это, согласно Галену, желая извергнуть семя, "а не насладиться его выделением"2*.

_____

1 Galenus. De locis affectis, VI, 5.

2 Ibid., Id.

* Ср. Диоген Лаэртский, О жизни... философов, VI, 46.-- Прим. ред.

Отметим, между прочим, насколько скромное место в этих медицинских режимах отведено мастурбации и самоудовлетворению,-- это касается всей совокупности греческих и римских моральных рассуждений о сексуальной деятельности. Тема эта если и возникает (нужно сказать, достаточно редко), то неизменно в положительном аспекте: откровенный жест естественного самоограничения, философский урок и, одновременно, необходимое лекарство. Вспомним Диона Хрисостома, сообщившего, как Диоген прилюдно занимался рукоблудием, смеясь и расхваливая это действие: с ним, дескать, прибегни к нему своевременно, не нужна была бы Троянская война; его на примере рыб подсказывает нам сама природа; оно разумно, поскольку зависит только от нас (разве испытываем мы нужду в ком-либо еще, кроме самих себя, когда хотим, например, почесать себе ногу!); наконец, ему нас научили боги,-- а именно Гермес, поведавший о нем Пану, безответно влюбленному в недоступную Эхо (а от Пана его впоследствии узнали пастухи)1. Итак, это действие самой природы, не сопряженное ни со страстями, ни с ухищрениями, совершенно

независимое и строго обусловленное необходимостью. Начиная с христианского монашества западная литература ассоциировала мастурбацию с химерами воображения и порожденными ими опасностями; она превратилась здесь в форму противоестественного наслаждения, изобретенную людьми, пытавшимися выйти за назначенные пределы. В медицинской этике, озабоченной, подобно этике первых веков нашей эры, сведением сексуальной деятельности к элементарным потребностям тела, акт такого рода собственноручного самоочищения оказывался формой решительного освобождения от использования желаний, образов и удовольствий.

*

1. Сколь бы сложными и тщательно разработанными ни были эти режимы сексуальной активности, не следует преувеличивать их относительную важность. Сравнительно с другими режимами (особенно теми, что касаются питания) им отведено не очень значительное место. Когда в V в. Орибасий составит обширный свод медицинских текстов, он посвятит целых четы-

_____

1 Дион из Прусы. Речи, VI, 17-- 20.

ре книги свойствам, последствиям, опасностям, недостаткам и достоинствам различных продуктов питания, а также условиям их употребления. Сексуальному режиму он отведет только два параграфа, приведя по одному тексту Руфа и Галена. Можно предположить, что подобная избирательность отражает прежде всего позицию самого Орибасия и его эпохи, однако гораздо более пристальное внимание к диетике, нежели к сексуальному режиму -- это характерная черта всей греческой и римской медицины, в глазах которой важнее всего еда и питье. Для того, чтобы забота о сексе начала понемногу уравновешивать заботу о питании, понадобится вся та эволюция, что ощутимо проявится в христианском монашестве; но умеренность в еде и посты надолго еще останутся основополагающими моментами. И весьма значимым для истории этики европейских обществ станет тот день, когда внимание к сексу и его режиму решительно возобладает над строгими предписаниями диетики. Но в римскую эпоху режим сексуальных удовольствий, занимавший относительно скромное место, сочетался с большим режимом питания, так же, впрочем, как сами эти удовольствия ассоциировались в этической мысли и социальных обрядах с наслаждением от еды и питья. Пир, точка, в которой сошлись чревоугодие, пьянство и любовь, являет прямое тому доказательство;

косвенно это подтверждает и противоположный ритуал -- философский пир, где всегда едят в меру, опьянение не угрожает .истине, а любовь выступает предметом рассудительных речей.

2. Мы видим, что в этих медицинских режимах происходит своеобразная "патологизация" полового акта. Но нужно хорошо усвоить, что речь ни в коем случае не идет о ситуации, которая со временем сложится в западных обществах, когда сексуальное поведение будут считать оплотом девиаций, болезненных извращений, организуя его как обособленную зону со своими нормальными и вредоносными формами, своей специфической патологией, нозографией, этиологией, иногда и своей терапией. Греко-римскую медицину отличает иной подход: она вписывает половой акт в некое поле, где на него

всякий раз может воздействовать (и, следовательно, нарушить его) любое изменение в организме, а он, в свою очередь всегда таит в себе угрозу различных болезней, сущих и будущих.

154

О патологизации можно говорить в двух смыслах. Во-первых, в той мере, в какой она связана не только с эксцессами секса, но и с самой природой этого процесса -- потерями, потрясениями, нарушениями, которые половой акт вызывает в организме. Во-вторых и главным образом постольку, поскольку медицинский анализ тяготеет к инверсии представлений о половом акте как о деятельности, энергии, чья мощь сама по себе уже подозрительна, и описывает соитие как процесс, в который пассивный субъект оказывается вовлечен механизмами тела и порывами души, тогда как ему следует установить здесь свою власть исключительно в строгом соответствии с потребностями природы. Нужно понять, что эта медицина chresis aphrodision не пыталась выделить "патологические" формы сексуального поведения; скорее, она обнаруживала в основе половых актов тот элемент пассивности, который является также основанием болезни, исходя из двойного значения термина pathos. Половой акт это не зло, но постоянный очаг возможного зла.

3. Такая медицина требует самого бдительного внимания к сексу, которое, однако, не ведет к дешифровке этой деятельности в ее истоке и протекании,-- и речи нет о том, что субъект точно узнает, каковы его желания и особые порывы, порождающие половой акт, что такое выбор, который он делает, формы акта, который он совершает, и виды удовольствия, которые он испытывает. Внимание требуется ему, чтобы постоянно держать в уме правила, руководящие сексуальным поведением. Ему не нужно обнаруживать в себе самом скрытое развитие страсти,-- достаточно выявлять многочисленные сложные условия, которые необходимо соблюдать, желая надлежащим образом, без риска и вреда, исполнить акт, приносящий наслаждение. К самому себе приходится обращать "истинный" дискурс, который, однако, не сможет открыть субъекту истину о нем самом: его задача -- разъяснить, каковы природа полового акта и способ осуществления, максимально точно и строго сообразованный с этой природой. Кангилем писал, что "причина исцеления" по Аристотелю есть "форма здоровья в медицинской деятельности": не врач, но "здоровье исцеляет больного", и "ответственность за произведение искусства" в целом лежит "не на мастере, но на искусстве, <...> иными словами,-- на не

155

подлежащей обсуждению конечной цели природного логоса"1. Можно сказать даже, что режим aphrodisia, порядок их распределения, предлагаемый медициной, должен быть именно формой их природы, присутствующей в сознании, формой их истины, наличествующей в поведении как постоянное предписание,-- и ничем иным.

4. Эти "диетические" рекомендации во многом аналогичны предписаниям позднейшей христианской морали и медицинской мысли: принцип строгой экономии, направленный на поддержание умеренности; постоянное опасение индивидуальных болезней и коллективных бедствий, связанных с распутством;

требование сурового обуздания [своих] страстей и борьбы с образами, наконец, отрицание удовольствия как цели половых сношений... Эти аналогии не случайны. В них можно обнаружить преемственность. Некоторые из этих

зависимостей были косвенными и передавались посредством философских учений:

так, правило, отрицающее самоцельность удовольствия, христиане, несомненно получили скорее через философов, нежели через врачей. Но известны и прямые формы преемственности:

трактат о девственности Василия Анкирского (считается, что его автор врач) построен на соображениях определенно медицинского характера; св. Августин опирается на Сорана в полемике против Юлиана Экланского. Не стоит забывать и о столь частых обращениях к римской и греческой медицине в XVIII -- первой половине XIX вв., когда возобновляется бурное развитие патологии секса.

Если принять во внимание только эти общие черты, может сложиться впечатление, что сексуальная этика, приписываемая христианству и даже современному Западу, уже была знакома (по крайней мере, некоторые ее существенные принципы) греко-римской культуре эпохи расцвета. Но такой подход свидетельствует о непонимании фундаментальных различий, характеризующих типы отношения к себе и, следовательно, формы интеграции этих предписаний в опыте, который субъект извлекал из самого себя.

_____

1 G. Canguilhem. Etudes d'histoire et de philosophie des sciences.-- P. 337-- 338.

ГЛАВА V
ЖЕНА

1. Супружеские узы
2. Проблема монополии
3. Удовольствия в браке

Великие классические тексты, в которых затрагивалась тема брака,-- Домострой Ксенофонта, Государство и Законы Платона, Политика и Никомахова этика Аристотеля, Экономика Псевдо-Аристотеля,-- содержат размышления о брачных отношениях в широком контексте общества (законы и обычаи, необходимые для выживания и процветания полиса) и семьи (уклад, позволяющий содержать и обогащать дом). Из такого подчинения брака гражданским или семейным нуждам вовсе еще не следует, что само по себе супружество воспринималось как недостаточно важная связь, все значение которой сводится к обеспечению государства и рода необходимым для их существования потомством. Мы видели, как взыскательны были в своих наставлениях супругам Ксенофонт, Исократ, Платон и Аристотель, как настойчиво требовали они достойного поведения в браке: привилегии, положенные супруге, справедливость, которую следовало к ней проявлять, забота о ее воспитании и обучении,-- все это предполагало тип отношений, определенно не исчерпывающихся одной только функцией воспроизводства. Но брак порождал совершенно особый стиль поведения в первую очередь еще и потому, что женатый мужчина, будучи главой семьи и уважаемым гражданином, мог претендовать на политическую и моральную власть над другими, и именно вследствие этого искусство супружества, или необходимость владеть собой, приобретало специфическую форму мудрого, умеренного и справедливого поведения.

Совсем в ином свете предстает этика матримониального поведения, когда

мы обращаемся к текстам II-- I вв. до н. э. и первых двух веков нашей эры, появлявшимся на всем протяжении периода, в течение которого можно наблюдать определенные

160

изменения в практике брака. Среди прочего, это Peri gamou Антипатра*, анонимный латинский перевод греческого текста, долгое время считавшийся последней частью Псевдо-Аристотелевой Экономики**, некоторые места Мусония, посвященные браку; Наставление супругам Плутарха, его же Диалог о любви (Об Эроте), трактат о браке Иерокла, а также многочисленные разрозненные замечания, которые можно встретить у Сенеки, Эпиктета и в некоторых пифагорейских текстах1.

Нужно ли говорить о том, что в эту эпоху тема брака стала более насущной и спорной, нежели прежде? Следует ли предположить, что выбор матримониальной жизни и способ должного поведения [супругов] вызывали в те времена повышенное беспокойство и проблематизировались с особым тщанием? На этот вопрос, разумеется, нельзя дать ответ в количественных терминах. Вместе с тем, очевидно, что целый ряд важных текстов осмысливает и определяет искусство супружеской жизни в известной степени по-новому. Первое новшество, судя по всему, состояло в том, что в искусстве матримониального существования, как и прежде сосредоточенном вокруг семьи, домоводства, зачатия и деторождения, все более и более возрастающее значение приобретает один из элементов этого ряда, а именно личная связь между супругами, их взаимозависимость и поведение в отношениях друг с другом,-- в отношениях, которые не просто перенимают роль, ранее принадлежавшую другим аспектам жизни главы семьи, но и, похоже, начинают рассматриваться как первый и основной элемент [этой системы], организующий вокруг себя все прочие, порождающий их и обеспечивающий их действенность. Иначе говоря, искусство поведения в браке определяется не столько техникой правления, сколько стилистикой индивидуальной связи. Суть второго новшества в том, что принцип умеренного поведения женатого мужчины опирается, скорее, на [признание] взаимных обязательств, не-жели на господство над другими,-- или, точнее, в том, что су-

---

* О браке (греч.).-- Прим. ред.

** См., например, Жебелев С. А. "Аристотелева" "Экономика"//ВДИ.-- 1937, No1.-- С. 9-- -19 и предисловие к русскому переводу Г. Тарояна (ВДИ.-- 1973.-- No3).-- Прим. ред.

1 См. H. Thesleff. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic period и его же The Pythagorean texts of the Hellenistic period.

161

веренная власть человека над собой все чаще находит свое выражение в

практике обязанностей перед другим, прежде всего, в определенном уважении к супруге. В данном случае забота о себе усиливается прямо пропорционально повышению статуса ближнего, и новый подход к проблеме сексуальной "верности" порой рассматривают как свидетельство такого изменения. Наконец, самое главное: в этом искусстве брака, связи и симметрии тема половых сношений между супругами занимает относительно более важное место. Подобного рода вопросы воспринимаются все еще весьма сдержанно и упоминаются лишь намеком, но у таких авторов, как, например, Плутарх, мы все же находим попытки установить некий [надлежащий] образ действий и поведения супругов в отношениях, доставляющих удовольствие; интерес к продолжению рода сочетается здесь с вниманием к другим значениям и ценностям, касающимся любви, привязанности, доброго согласия и обоюдной симпатии.

И вновь повторим: не нужно думать, будто подобный стиль поведения и чувств был неведом классической эпохе и возник с ее окончанием,-- чтобы зафиксировать изменения такого порядка требуются совсем другие документы и совершенно иной [уровень] анализа. Но если верить текстам, которыми мы располагаем, кажется очевидным, что такой подход, такой способ поведения, действия и чувствования оказывается в это время проблемной темой, объектом философской полемики и элементом осмысленного искусства вести себя1. Стилистика существования вдвоем освобождается от традиционных предписаний матримониального руководства и вполне определенно входит в контекст искусства супружеской связи, доктрины сексуальной монополии и, наконец, эстетики взаимных удовольствий.

---

1 M. Meslin. L'Homme romain, des origines au 1er siecle de notre ere. -- P. 143-- 163.

1. СУПРУЖЕСКИЕ УЗЫ

Изучая многочисленные рассуждения о браке и, прежде всего, стоические тексты первых двух столетий [нашей эры], можно проследить, как вырабатывалась определенная модель супружеских отношений. Нельзя сказать, что браку пытались навязать институционально не закрепленные формы или пробовали вписать его в рамки нового закона,-- традиционные структуры не подвергались сомнению, однако поиски имели своей целью установить способ сосуществования мужа и жены, модальность их отношений и образ совместной жизни, весьма отличные от представленных в классических текстах. Отбросив излишний схематизм и пользуясь несколько анахронической терминологией, можно сказать, что отныне брак мыслится уже не только как некая "матримониальная форма", фиксирующая взаимодополнительность ролей в управлении домом, но, прежде всего, как "супружеские узы", личная связь, "сопрягающая" мужчину и женщину в супружестве. Это искусство жить в браке определяло отношение дуальное по форме, универсальное по значению и специфическое по интенсивности и силе.

1. Дуальное отношение. Если что-либо и сообразно природе (kata phusin),

то это, конечно же, супружеские узы, говорит Мусоний Руф1. А Иерокл, желая показать, что нет ничего более важного, нежели его речь о браке, заявляет: сама природа обратила наш род к данной форме общности2.

Эти принципы лишь повторяют вполне традиционные положения. Хотя некоторые философские школы, в частности кини-

1 Musonius Rufus. Reliquiae, XIV. См. C. Lutz. Musonius Rufus//Yale Classical Studies. -- T. X, 1947. -- P. 87-- 100.

2 Hierocles. Peri gamou, in: Stobaei. Anthologium, XXI, 17.

ки, оспаривали тезис о естественности брака, тем не менее, в его защиту обычно приводили множество доводов: стремление самца и самки к "соединению" и зачатию как способу продолжить свой род; неизбежность превращения этой связи в постоянный союз для воспитания новых поколений; потребность во взаимопомощи, мире и согласии, источником которых служит совместная жизнь с ее взаимными обязательствами и заботами; наконец, семья выступает в качестве основного элемента сообщества граждан. Согласно первому из этих доводов, в союзе мужского и женского начал воплощается принцип, единый для всех живых существ; прочие же указывают на формы существования, которые, как правило, считаются сугубо человеческими и разумными.

Это классическое двойное обоснование естественности брака необходимостью воспроизводства наряду с нормами общественной жизни усвоили и стоики императорской эпохи, трансформировав его, однако, весьма существенным образом.

Прежде всего Мусоний. В его формулировках можно обнаружить известное смещение акцентов с промежуточной, "производящей" цели на конечную, "общественную". Показателен трактат О цели брака1. Начав с рассуждения о двойственности цели брака, с одной стороны, предназначенного для произведения на свет потомков, а с другой -- для ведения совместной жизни, Мусоний, однако, сразу же добавляет, что хотя фактор деторождения и очень важен, сам по себе он все же не может служить обоснованием брака. Ссылаясь на распространенный аргумент киников, он замечает, что если бы речь шла просто о продолжении рода, люди, подобно диким животным, сходились бы только затем, чтобы по совокуплении тотчас же расстаться. Но коль скоро они действуют иначе, то не потому ли, что для них главное общность: товарищество в жизни, возможность заботится друг о друге, соревнуясь во взаимном внимании и доброжелательстве,-- ведь и двоеконная колесница не двинется с места, если кони будут каждый тянуть в свою сторону? Но мы ошибемся, решив, что Мусоний предпочитал отношения взаимопомощи и заботы целям деторождения и продолжения рода. Он полагает лишь, что цели эти следует вписать в ту уника-

1 Musonius Rufus. Reliquiae, XIII A.

льную форму, какой является совместная жизнь: взаимная забота и потомство, которое супруги воспитывают сообща,-- вот два аспекта этой

сущностной формы.

В другом месте Мусоний объясняет, как природа наделила этой формой единства каждого человека. В трактате О браке как препятствии для философии1 описано исходное распадение рода людского на мужчин и женщин. Мусоний утверждает, что творец, разделив полы, пожелал их вновь сблизить. И он сблизил их, замечает Мусоний, вселив в каждый "неистовую страсть",-- жажду "слияния" и, одновременно, "сопряжения", homilia и koinonia. Первый термин относится к половым отношениям, второй -- к общности жизни. Таким образом, необходимо осознать, что человеческое существо наделено некоим врожденным желанием, изначальным и фундаментальным, и желание это приводит как к физической близости, так и к совместному существованию. Из этого тезиса следуют два вывода: страстность, предельная острота чувства,-- это свойство, присущее не только вожделению, или порыву, ведущему к сексуальной близости, но также и тому взаимному тяготению, которое разрешается в совместной жизни; и напротив, взаимоотношения полов относятся к тому же рациональному порядку, что и отношения, связующие индивидуумов: сочувствие, привязанность и душевное сродство. Все это суть проявления одной и той же естественной склонности, могущественной и разумной, которая равно влечет человека к сопряжению существований и к слиянию тел.

Итак, по Мусонию сущность брака заключена не в том, что он лежит на пересечении двух разнородных склонностей, физической и сексуальной -- с одной стороны, и рациональной и социальной -- с другой. Брак укоренен в.той первичной уникальной тенденции, которая прямо ведет к нему как к главной цели и тем самым к двум его следствиям: совместному воспитанию потомства и дружной жизни. Понятно, что Мусоний мог заявить: нет ничего "желательнее" (prosphilesteron) брака. Его естественность подтверждается не только практически, о ней свидетельствует и та склонность, которая изначально конституирует эту практику как желанную цель.

_____

1 Ibid., XIV.

Весьма схожим образом обосновывает брак Иерокл, отталкиваясь от "бинарной", в некотором роде, природы человека. Люди для него суть брачные, или "парные" (sunduastikoi) животные1,-- термин, который применяют натуралисты, разделяющие животных на стадных (sunagelastikoi) и парных (sunduastikoi). Платон в Законах также ссылается на это разделение: он ставит людям в пример животных, целомудренных стаей, но разделяющихся на пары, когда приходит сезон любви, и превращающихся в "брачных" животных. "Сюндиастический" характер человека упоминает и Аристотель, описывая в Политике как отношения между хозяином и рабом, так и отношения между супругами2.

Иерокл использует этот термин в различных целях. Он относит его исключительно к брачным отношениям, которые обретая здесь свой принцип, тем самым находят основание своей естественности. Согласно Иероклу, человеческое существо бинарно по своей конституции; оно создано затем, чтобы жить парно, вступая в отношения, которые позволяют ему плодиться и, одновременно, делить жизнь с партнером. Для Иерокла, как и для Мусония, очевидно, что природа не удовлетворилась, предоставив место браку; она побуждает к нему индивидуумов

благодаря наличию в них исконной склонности; она толкает к нему каждого, не делая исключения даже для мудреца. Природа и разум совпадают в порыве, побуждающем к браку. Но, кроме того, следует заметить, что Иерокл не противопоставляет как взаимоисключающие возможности сюндиастический характер человеческого существа, принуждающий его жить в паре, и "сюнагеластический" характер, принуждающий его жить в стаде. Люди созданы для того, чтобы жить парами, но также и для того, чтобы жить среди множеств [других людей]. Человек -- существо разом и брачное, и социальное: отношения дуальное и плюральное связаны между собой. Иерокл объясняет, что сообщество граждан состоит из семейств, выступающих как его элементы, но в каждом из них именно пара составляет одновременно принцип и завершение; семейство неполноцен-

1 Stobaei. Anthologium, XXII.

2 Аристотель. Политика, I, 2-- 4, 1252a. Аристотель употребляет это понятие применительно к отношениям между мужем и женой также и в Никомаховой этике, VIII, 14, 1162a17 сл.

но, если во главу угла не поставлена пара. Следовательно, мы встречаем брачную диаду на всем протяжении человеческого существования и во всех его аспектах,-- будь то изначальная конституции, присущая ему от природы, или обязанности, налагаемые на него как на мыслящее создание, или форма социальной жизни, связующая его с сообществом людей, частицей которого он является... Как животное, как существо разумное и как индивидуум, посредством своего разума связанный с родом людским, человек во всех отношениях есть существо сугубо брачное.

2. Универсальное отношение. Вопрос о том, следует или не следует жениться, долгое время оставался одним из [постоянных] предметов дискуссий и рассуждений о [надлежащем] образе жизни. Преимущества и недостатки брака, выгоды, проистекающие от наличия законной супруги, благодаря чему появляется возможность обзавестись достойным потомством, и, в то же время, заботы и хлопоты, связанные с необходимостью содержать жену, воспитывать детей, удовлетворять их потребности, а порой даже переживать их болезнь или смерть,-- темы эти служили неистощимым источником споров, иногда серьезных, иногда иронических, всегда повторяющихся и несколько однообразных. Отголоски такого рода рассуждений не стихали на протяжении всей античности. Эпиктет и Климент Александрийский, автор диалога Amoribus, приписываемого Лукиану*, и Либаний в трактате Ei gameteon обращаются именно к этой, не изменявшейся столетиями, аргументации. Эпикурейцы и киники были принципиальными противниками брака. Стоики же, похоже, напротив, сразу стали его приверженцами1. Во всяком случае, тезис о том, что жениться следует, получил в стоицизме самое широкое распространение и вошел в число характерных признаков его индивидуальной и социальной морали. Но в контексте истории нравственности позиция стоиков особенно важна еще и постольку, поскольку супружество они оценива-

* Европейская наука считает автором диалога Amoribus (во французской

традиции Les Amours) анонимного подражателя Лукиану из Самосаты (Псевдо-Лукиана). Русский перевод С. Ошерова включен в корпус сочинений Лукиана, составленный И. Наховым, под названием Две любви.-- Прим. ред.

1 Диоген Лаэртский, Жизнь... философов, VII, I, 121.

ли так высоко отнюдь не в силу увлечения его преимуществами и вовсе не из-за пренебрежения его недостатками: для Мусония, Эпиктета или Иерокла вступать в брак нужно не потому, что женатым быть "лучше", но потому, что должно. Матримониальная связь представляет собой универсальный закон. Этот общий принцип опирается на рассуждение двоякого типа. Долженствование брака для стоиков -- это прежде всего прямое следствие принципа, согласно которому супружество довлеет природе, и к женитьбе человеческое существо понуждает импульс, естественный, разумный и единый для всех. Но брак также входит в качестве составного элемента в совокупность задач и обязательств, от исполнения которых человек не вправе уклоняться с того момента, как признает себя членом общества и частью рода людского: супружеский долг -- одна из тех обязанностей, благодаря которым частное существование приобретает всеобщее значение.

Такое представление о браке как универсальном долге всякого человеческого существа, желающего жить сообразно природе, и, одновременно, как обязанности индивидуума, который намерен вести жизнь, полезную для окружающих и человечества в целом, отчетливо просматривается в полемике Эпиктета с эпикурейцем*. Эпикуреец, с которым он спорит в беседе VII книги третьей,-- важный чиновник, "корректор свободных полисов",-- следуя своим философским принципам, отрицает необходимость брака. В своем опровержении Эпиктет прибегает к трем аргументам. Первый касается непосредственной пользы брака и недопустимости всеобщего безбрачия: если все откажутся вступать в брак, "что же получится? Откуда возьмутся граждане? Кто их будет воспитывать? Кто будет надзирателем эфебов, кто будет надзирателем гимнасиев**? Да и в чем он будет воспитывать их?"1. Второй аргумент касается тех со-

---

* См. редакционное примечание на С. 99 настоящего издания.-- Прим. ред.

** Зд.: различные возрастные категории свободнорожденной молодежи в классическую и эллинистическую эпохи: эфеб -- совершеннолетний восемнадцати-двадцатилетний юноша, гимнасий -- подросток в возрасте от 16 до 18 лет; в древних Афинах и Спарте эфеб готовился к службе (военной и гражданской) в эфебии, по окончании которой становился полноправным гражданином; в гимнасий же поступали 16-ти лет, после палестры, и получали "среднее" литературно-философское и политическое образование.-- Прим. Ред.

1Эпиктет. Беседы, III, VII, 19-- 20.

циальных обязательств, от исполнения которых не вправе уклоняться ни один человек; к их числу, помимо долга гражданского, религиозного и

сыновнего, принадлежит и супружеский долг: [гражданин обязан] "участвовать в государственных делах, жениться, рожать детей, почитать бога, заботиться о родителях"1. Наконец, последний аргумент апеллирует к той естественности поведения, придерживаться которой предписывает разум: "А удовольствие подчини этим обязанностям как слугу, как служителя, чтобы эти обязанности вызывали готовность, чтобы они сдерживали в границах дел, соответствующих природе"2.

Как мы видим, принцип, обязывающий жениться, не связан с игрой сопоставления преимуществ и издержек брака,-- он выражается в требовании единого для всех жизненного выбора, универсальная форма которого обусловлена его сообразностью природе и общеполезным характером. Брак связывает человека с самим собой, в той мере, в какой человек -- существо природное и принадлежит к роду людскому. На прощанье Эпиктет говорит своему собеседнику-эпикурейцу: если станешь поступать вопреки установлениям Зевса, потерпишь вред, ущерб;

"Какой ущерб? Иного никакого, кроме этого: не сделать то, что следует. Ты потеряешь в себе человека честного, совестливого, порядочного. Иного, большего ущерба, чем это, не ищи"3.

Во всяком случае, с браком дело обстояло так же, как и со всеми прочими типами поведения, которые стоики относили к proegoumena, вещам предпочтительным. Могут сложиться обстоятельства, при которых брак не будет обязателен. Иерокл говорит: "Супружество есть вещь предпочтительная [proegoutenon], следовательно, для нас обязательная, если тому не препятствуют никакие обстоятельства"4. Именно эта зависимость обязанности жениться от стечения обстоятельств и обнаруживала все различие между стоиками и эпикурейцами; с точки зрения последних, ничто не обязывает вступать в брак, кроме обстоятельств, которые такой союз делают желательным; с точки же зрения первых, только чрезвычайные обстоя-

_____

1 Там же, III, VII, 26.
2 Там же. III, VII, 28.
3 Там же, III, VII, 36.
4 Stobaei. Anthologium, XXII.

тельства могут отменить обязанность, уклоняться от которой, в принципе, не следует.

Среди этих обстоятельств есть одно, долгое время остававшееся предметом дискуссий: выбор жизненного пути философа. Тот факт, что брак философа уже в классическую эпоху служил темой споров, можно объяснить различными причинами: например, чужеродностью подобного способа жизни по отношению к прочим формам существования или же противоречием между целями философа (забота о собственной душе, обуздание страстей, стремление к безмятежности духа) и опытом семейной жизни, традиционно описывавшимся в понятиях суеты и тревог. Иначе говоря, согласование присущего философу специфического стиля жизни с требованиями брака, отмеченными, в первую очередь, печатью супружеской ответственности, казалось делом слишком сложным. Между тем, два весьма важных текста демонстрируют совершенно противоположный подход не только к решению этой задачи, но и к определению самих исходных данных

проблемы.

Мусоний -- автор более ранний, [нежели Эпиктет]. Он переворачивает вопрос о практической несовместимости между супружеской жизнью и философским существованием и замещает его утверждением об их сущностной взаимопринадлежности1. Тот, кто желает стать философом, говорит он, обязан жениться. Он должен это сделать потому, что главная задача философии состоит в том, чтобы позволить человеку жить, сообразуясь с природой и выполняя все обязательства по отношению к природе; в качестве "наставника и руководителя" философ избирает себе то, что отвечает человеческому бытию, сообразованному с природой, и следует ему строже, чем кто-либо иной, поскольку философу недостаточно просто жить согласно разуму: он должен являть всем остальным образец такой разумной жизни и быть ее учителем. Философ не может оказаться менее достойным, нежели те, кого он обязан руководить и наставлять. Уклоняясь от брака, он становится как бы ниже всех тех, кто, повинуясь разуму и следуя природе, ведет полную забот о себе и других супружескую жизнь. Такая жизнь, отнюдь не будучи противоположностью философии, связывает

_____

1 Musonius Rufus. Reliquiae, XIV.

[человека] двойным обязательством: долг перед собой требует от него придать своему существованию универсальную и достойную форму, а долг перед другими обязывает его представить людям образец [надлежащей] жизни.

Может возникнуть соблазн противопоставить этому анализу принадлежащий Эпиктету портрет идеального киника -- человека, который сделал философию своей профессией, того, кто должен быть общественным педагогом, глашатаем истины, посланцем Зевса среди людей, того, кто выходит на сцену взывать к людям и обличать их образ жизни: "Посмотрите на меня. Нет у меня дома, я изгнанник, нет у меня имущества, нет у меня раба. Я сплю на земле. Не жена, не дети, не домишко,-- а только земля, небо и один потертый плащишко"1. Впрочем, Эпиктет рисует также знакомую картину брака и связанных с ним забот. С несколько банальным вдохновением он описывает так называемую "рутину повседневности", "мелочи жизни", занимающие душу и отвлекающие от размышлений; женатый человек обременен множеством частных обязанностей, "отвлечении": ему нужен котел, в котором он мог бы "разогреть воду для ребенка, чтобы помыть его в корыте, шерсть для родившей жены", он должен иметь "оливковое масло, коечку, кружечку..."2. На первый взгляд, речь здесь идет лишь о длинном перечне обязанностей, обременяющих мудреца и мешающих ему заниматься собой*. Однако причина, по которой, согласно Эпиктету, киник должен отказаться от брака, коренится не в желании философа ограничиться заботой только о себе самом, но, напротив, в призвании, вынуждающем его "смотреть за другими", заботиться о них, выступать в роли их "эвергета", подобно врачу, "обходя всех и щупая пульс"3; если его поглотит домашнее хозяйство (пусть даже и весьма бедное, в роде того, что описано Эпиктетом), ему не хватит времени взять на себя заботу обо всем человечестве. Отказ от каких бы то ни было личных связей является следствием связи, которую он как философ устанавливает с родом человеческим; у него нет семьи, поскольку его семья это человечество; у него нет детей, по-_____

1 Эпиктет. Беседы, III, XXII, 47.

2 Там же, III, XXII, 70-- 71.

* "Уже выходит слишком много утваришки ...",-- замечает Эпиктет.-- Прим. ред.

3 Там же, III, XXII, 73.

скольку он, в определенном смысле, усыновил всех мужчин и женщин. Следовательно, нужно твердо усвоить: посвятить себя личному хозяйству кинику не позволяет бремя вселенской семьи.

Но Эпиктет этим не ограничивается и устанавливает предел такой несовместимости, наличную ситуацию, которую он называет актуальным "катастазисом" мира ("положение, какое существует в действительности, как в боевом строю"). Окажись мы в городе мудрецов, у нас не было бы более нужды в людях, "ничем не отвлекаемых, всецело преданных единственно богу", в "вестниках, лазутчиках, глашатаях богов", в тех, кто, добровольно отказавшись от всего, бодрствует, дабы пробудить к истине остальных. Всякий стал бы тогда философ, и киник с его грубым ремеслом оказался бы не у дел. С другой стороны, при таком положении вещей брак более не порождал бы тех проблем, какие он вызывает сегодня, при настоящем состоянии человечества; философ мог бы найти в своих жене, тесте, детях людей подобных себе и сходным образом воспитанных1. Вступив в брак мудрец заключил бы в союз со "своим другим я". Следовательно, нужно полагать, что отказ воинствующего философа от брака не свидетельствует еще о подлинном осуждении, он проистекает только из необходимости, вызванной обстоятельствами; ему не осталось бы ничего иного как распроститься со своим обетом безбрачия, будь все люди способны вести существование, сообразное их истинной природе.

3. Уникальное отношение. Разумеется, философы императорской эпохи не могут считаться первооткрывателями эмоционального аспекта брачных отношений, подобно тому, как им досталось устранить "компонент корысти" из индивидуальной, семейной и гражданской жизни. Но они попытались придать и этим отношениям, и способу, посредством которого устанавливается связь между супругами, особую форму и наделить их особыми качествами.

Аристотель придавал большое значение отношениям между супругами, но анализируя связующие людей отношения, похоже, отдавал предпочтение кровному родству; по его мнению,

---

1 Там же, III, XXII, 67-- 68.

нет связи теснее, нежели "отеческая" привязанность к детям, .которых родители любят "как часть самих себя"1. Мусоний в трактате Брак. как препятствие для философии строит другую иерархию. Из всех общностей, которые могут создавать люди, он выделяет брак как самую тесную, самую важную и самую почтенную (presbutate). По своей силе она превосходит те, что соединяют друзей, братьев, детей с родителями. Она превосходит даже связь между родителями и потомством -- и это определяющий момент. Ни отец, ни мать, пишет Мусоний, не питают к своему ребенку чувства более дружественные, нежели супруг к супругу. В доказательство он приводит пример Ад-мета: кто

решился умереть за него? Не старые родители, но жена Алкестида, хотя она и была совсем юной2.

Таким образом, понимаемые как наиболее важные и тесные из всех возможных отношений, супружеские узы определяют весь способ существования. Супружеская жизнь характеризуется распределением обязанностей и типов поведения по принципу взаимодополнительности: мужчина должен делать то, что не может исполнить женщина, а она берет на себя дела, находящиеся вне сферы компетенции мужа; именно единство цели (процветание дома) объединяло в одно целое различные по определению деятельность и образ жизни каждого из них. Такое разделение специфических ролей сохранялось и в тех житейских наставлениях, которые получали женатые люди,-- в своем Домострое Иерокл ссылается на правила, идентичные тем, что можно найти у Ксенофонта3. Но помимо этого распределения типов поведения, касающихся дома, имущества и патримония, явно утверждается требование разделять жизнь друг друга и вести совместное существование. Искусство состоять в браке отнюдь не сводится к тому, что супруги, каждый со своей стороны, действуют разумно в достижении объединяющей их общей цели. Это способ жить в паре, когда двое становятся как одно; брак требует придерживаться определенного стиля поведения, при котором каждый из супругов свою жизнь проживает как жизнь вдвоем, и, слившись в единое целое, муж и жена ведут общее существование.

_____

1 Аристотель. Никомахова этика, VIII, 14, 1161b17.
2 Musoniu.s Rufus. Reliquiae, XIV.
3 См. Stobaei. Anthologium, XXI.
174

Этот стиль существования отличает, прежде всего, определенное искусство быть вместе. Из-за своих занятий мужчина вынужден покидать дом, тогда как женщина должна в нем оставаться. Но хорошие супруги стремятся последовать друг за другом и сократить разлуку настолько, насколько это возможно. Присутствие другого, его близость, жизнь бок о бок являются не только долгом, но и желанием, характерным для уз, соединяющих супругов. Каждый из них, разумеется, может играть собственную роль [в брачном союзе], но обходиться друг без друга они не способны. В счастливом браке, подчеркивает Мусоний, супруги испытывают настоятельную необходимость жить вместе. Из этого стремления не расставаться он выводит даже критерий их уникальной дружбы: ничье отсутствие никто не переносит так тяжело, как жена -- отсутствие мужа, а муж -- отсутствие жены; ничье присутствие не обладает такой способностью облегчить горе, умножить радость, исцелить от невзгод1. Можно вспомнить, как в разлуке с женой Плиний описывал дни и ночи, которые он проводил, вспоминая ее лицо, чтобы создать хотя бы иллюзию присутствия2.

Искусство быть вместе есть еще и искусство общения. Так, в Домострое Ксенофонт описывал определенную модель взаимообмена между супругами: муж в качестве высшей инстанции должен по преимуществу руководить, наставлять, обучать, направлять супругу в ее деятельности хозяйки дома, а жена должна спрашивать о том, чего не знает, и отчитываться в том, что смогла сделать. Более поздние тексты предлагают иной тип супружеского диалога, преследующего

иные цели. Каждый из супругов, согласно Иероклу, должен рассказывать другому, что он сделал; жена обязана сообщать мужу, что происходило в доме, но также интересоваться тем, что случилось с ним за время отсутствия3. Плинию нравится, что Кальпурния знает о его общественной деятельности, подбадривает его и радуется его успехам, как было уже давно заведено в семьях, принадлежавшим к высшим слоям римского общества. Но он связывает это непосредственно со своей работой, тогда как ее интерес к словесности вызван той нежностью, которую она испытывает

_____

1 Musonius Rufus, Reliquiae, XIV.
2 Плиний Мл. Письма, VII, 5.
3 См. Stobaei. Anthologium, XXIV.
175

к своему мужу. Он делает ее свидетелем и судьей своих литературных трудов: она читает его книги, слушает речи и с удовольствием слушает хвалу [в его адрес]. Поэтому Плиний надеется, что их "постоянное единодушие", concordia, никогда не прервется и день ото дня будет крепнуть'.

Отсюда представление о том, что семейная жизнь должна быть искусством, позволяющим двоим создать новое единство. Вспомним, как Ксенофонт выделял различные качества, которыми природа наделила мужчину и женщину, чтобы они могли выполнять в доме каждый свои обязанности, или как Аристотель приписывал мужчине способность доводить до совершенства те добродетели, которые у женщины всегда развиты слабее, что и оправдывает ее подчиненное положение. Стоики же наделяли оба пола если и не равными склонностями, то, по крайней мере, равной способностью к добродетели. Счастливый брак, по Мусонию, стоит на homonoia, под которой, однако, не нужно понимать лишь сродство мыслей у партнеров;

речь идет скорее об идентичности проявления благоразумия в плане морали и добродетели. В супружестве чета призвана сотворить истинную этическую общность, которую Мусоний описывает как результат подгонки двух частей в строительной конструкции: для того, чтобы образовать прочное целостность, обе должны быть совершенно прямыми2. Характеризуя то субстанциальное единство, которое формирует собой чета, иногда прибегают и к другой метафоре, гораздо более выразительной, нежели образ подогнанных друг к другу деталей. Это метафора "полного растворения", di'holon krasis, заимствованная из стоической физики.

Антипатр уже прибегал к этому образу, противопоставляя супружескую любовь всем иным формам дружбы3, описанным как сочетания, члены которых независимы друг от друга, точно зерна: однажды ссыпаные вместе, они всегда могут быть разделены вновь; термин mixis определяет этот тип смеси как рядоположенность. Брак, напротив, явление того же порядка, что и полное слияние, подобное слиянию вина и воды, образующих при смешивании новую жидкость. Это же понятие,-- брачный

_____

1 Плиний Мл.. Письма, IV, 19.
2 Musonius Rufus. Reliquiae, XIII B.
3 Stobaei. Anthologium, XXV.
176

krasis,-- встречается у Плутарха в тридцать четвертом Наставлении супругам: оно применено для различения трех типов брака и их взаимной иерархизации. Супружеские союзы, в которые вступают затем лишь, чтобы "вместе спать", соотносятся с категорией смесей, составленных из "частей обособленных", сохраняющих свою "индивидуальность". Браки по расчету, заключенные "ради приданого или продолжения рода", подобны сочетаниям "сопряженных частей", элементы которых образуют прочную общность, но всегда могут быть разобраны вновь, как "дом или корабль", сработанные плотником. Что же касается полного "растворения друг в друге без остатка",-- "красиса", создающего "единое, сросшееся целое", которое уже ничто не в силах разъединить,-- то оно свойственно только бракам, основанным на взаимной любви'.

Сами по себе эти несколько текстов не дадут нам исчерпывающего представления ни о том, что же на самом деле являла собой брачная практика начала нашей эры, ни о том, какие теоретические споры она вызывала. Открывающаяся картина, безусловна, неполна и характеризует лишь некоторые отдельные доктрины и весьма узкий слой людей. Однако здесь четко, хотя и фрагментарно, дан эскизный очерк супружеского существования, его наглядная модель, в которой наиболее фундаментальным воплощением взаимозависимости [людей друг от друга] становится не кровное родство и не дружба, но отношения мужчины и женщины, организованные по [принципу] дополнительности как в виде институализированной формы брака, так и в виде совместной жизни. Родовая система и дружеские связи, несомненно, сохранили в основном свое социальное значение, но с точки зрения искусства существования они несколько обесценились по сравнению со связью, соединяющей представителей двух разных полов. Этим дуальным гетеросексуальным отношениям в обход всех прочих досталась естественная привилегия, онтологическая и, вместе с тем, этическая.

Отсюда вытекает, несомненно, одна из наиболее своеобразных черт этого искусства состоять в браке: тесная взаимосвязь внимания о себе с заботой о совместной жизни. Если отноше-

---

1 Плутарх.. Наставление супругам, 34 (142e-- 143a). В наставлении 20 (140e-- 141a) хороший брак сравнивается с "путами", которые "переплетаясь между собой", становятся "прочнее".

ния с женщиной, "женой", "супругой", суть сущность существования, а человеческое существо есть брачный индивидуум, природа которого осуществляется в практике совместной жизни, то между отношением к себе и отношением к другому нет и не может быть существенной и изначальной несовместимости, так что искусство супружества является неотъемлемой составной часть культуры себя.

И все же тому, кто заботится о себе, недостаточно просто жениться,-- он должен еще придать своей жизни в браке продуманную форму и особый стиль, который, учитывая неизбежную в этом случае умеренность, не исчерпывается принципом "самообладания" и способностью управляться с собой, необходимой для того, чтобы иметь право направлять других, но требует еще и определенным образом сформированной взаимности: супружеская связь так преображает жизнь ее участников, что супруги, будучи привилегированными партнерами,

воспринимаются как существа, полностью тождественные друг другу, как элементы субстанциального единства. В рамках культуры себя тема брака приобретает характер парадоксальный и философский: жена рассматривается здесь как другой по преимуществу, но, вместе с тем, муж должен признавать ее в качестве [стороны], составляющей вместе с ним некое единое целое. Налицо очевидное изменение традиционных форм матримониальных отношений.

2. ПРОБЛЕМА МОНОПОЛИИ

Естественно было бы предположить, что трактаты, посвященные семейной жизни, особое внимание должны уделять сексуальному режиму, которого обязаны придерживаться супруги. Однако, в действительности этому вопросу отводили довольно скромное место, так, словно объективация брачных отношений надолго предвосхитила объективацию развертывающихся в их рамках половых связей, а усилия, которых требовало поддержание жизни вдвоем, по-прежнему затмевали проблему супружеского секса.

Несомненно, все дело здесь в традиционной сдержанности. Когда Платон еще писал на сей счет законы и, оговаривая меры предосторожности, которые нужно было предпринять, дабы произвести на свет здоровое потомство, предписывал будущим родителям определенное физическое и моральное состояние, а также учреждал должность женщин-инспекторов, призванных контролировать быт молодых пар, он подчеркивал трудности, связанные с претворением в жизнь подобного рода установлении1. Этой скромности греков можно противопоставить мелочное рвение христианских пастырей, с самого начала Средних веков пытавшихся регламентировать буквально все: позы, частоту, жесты, расположение духа, осведомленность о намерениях партнера, знаки желании, с одной стороны, и свидетельства согласия -- с другой, и прочее. И эллинистическая, и римская мораль была этим не слишком занята.

Однако ряд важных принципов, касавшихся проблемы соотношения между использованием удовольствий и супружеской жизнью, все же получил воплощение в некоторых текстах.

---

1 См. M. Foucault. L'usage des plaisirs,-- Chap. Ill; Платон. Законы, VI, 779c-- 780a.

Как мы видели, традиция объясняла связь полового акта с браком потребностью в продолжении рода. Эта цель -- произведение потомства -- числилась среди оснований к женитьбе, именно она обусловливала необходимость половых отношений между супругами, а бесплодие могло привести к расторжению брачного союза (поэтому-то молодоженов и осведомляли о наиболее благоприятных условиях для зачатия и обучали их правилам соития: как выбирать подходящее время, с помощью какого режима готовиться к акту и т. д.). Возражения же против внебрачных связей (не только у женщин, конечно, но равно и у мужчин) вызваны стремлением избежать осложнений, связанных с незаконными наследниками. Несколько упрощая, можно предположить, что классические тексты рассматривают синтез матримониальных и сексуальных

отношений, исходя, в первую очередь, из соображений деторождения, и ни природа половых актов сама по себе, ни сущность брака как таковая отнюдь не исключают возможность получения удовольствий (по крайней мере, для мужчин) вне рамок супружеской близости. Помимо проблемы незаконнорожденных детей и необходимости учитывать этическое требование владения собой, не было причин, обязывающих мужчину, хотя бы и женатого, связывать все свои сексуальные удовольствия с собственной супругой,-- и только с ней.

Итак, за ригоризмом брачной морали, сложившейся, как мы уже знаем, на протяжении первых веков нашей эры, встает явление, которое можно назвать своего рода "осупружествлением" сексуальных связей,-- осупружествлением прямым и, в то же время, обратным. Прямое осупружествление предполагает, что природа половых отношений исключает возможность близости вне брака. Обратимость же означает, что природа супружеских связей избавляет от необходимости искать любовные удовольствия в другом месте. Следовательно, сексуальная деятельность должна стремиться к растворению в браке, причем, с полным основанием, а не только во имя обеспечения законного потомства. Такое растворение -- или, скорее, движение к растворению, не лишенное некоторых противоречий и возможных исключений,-- проявляется в выработке двух принципов:

с одной стороны, сексуальные удовольствия как таковые не могут быть признаны вне брака, тем самым на практике они не-

допустимы, даже если речь идет о неженатом индивидууме; с другой стороны, для жены, в силу специфики супружеских отношений, оскорбительна не только утрата своего статуса, но и тот простой факт, что ее муж может испытывать удовольствие с другой, а не с ней.

1. Разумеется, утверждения, в которых безоговорочно осуждаются любые половые акты, совершенные вне узаконивающего их брака, встречаются редко. Холостой мужчина, соблюдающий меру и уважительно относящийся к обычаям, законам и правам других, может предаваться удовольствиям как хочет: и действительно, при всей строгости морали, было бы весьма непросто принудить его к полному воздержанию, поскольку он не связан брачными обязательствами. Так, одна лишь "безупречность нрава", по словам Сенеки, вынуждала сына Марции избегать готовых совратить его женщин, "когда ж испорченность некоторых из них дошла до того, что они попытались соблазнить его, он был так пристыжен, точно согрешил [quasi peccasset] уже тем, что понравился"1. Еще пример: Дион Хрисостом был весьма строг к проституции и порицал "сводников" прежде всего за то, что они "устраивают любовные связи, в которых нет любви", "служат похоти, не вызванной страстью", и силой принуждают людей к [разврату]; вместе с тем, искренне желая уничтожения этого института в "добропорядочном полисе", он, однако, не думает, будто "старые обычаи и пороки", издавна и глубоко поразившие человека, можно искоренить в одночасье2. Марк Аврелий гордится своей сексуальной сдержанностью: он не только "сберег юность свою и не стал мужчиной до поры, но еще и прихватил этого времени"; подобные высказывания определенно свидетельствуют о том, что его добродетель заключается не в воздержании от удовольствий до брака, но в самообладании, достаточном, чтобы дожидаться дольше, нежели это принято, возможности вкушать плотские удовольствия3. Эпик-тетов идеал также предполагает отказ от сексуальных отношений вне брака в пользу матримониальной близости, но у него

1 Сенека. Утешение к Марции, 24.
2 Дион. из Прусы. Речи, VII, 133 сл.
3 Марк Аврелий. Размышления, I, 17.

это не жесткий императив, а совет, которому нужно следовать, не чванясь своей непорочностью: "Что касается любовных наслаждений, то лучше бы по возможности приберечь невинность до брака; но в этой склонности не переступай пределов дозволенного, не докучай тому, кто чинит иначе, не поучай его и не провозглашай повсюду, что сам-то ты не таков"1. Призывая соблюдать в половых сношениях крайнюю умеренность, Эпиктет оправдывает ее не формой брака, соответствующими правами и обязанностями или супружеским обетом; он объясняет ее долгом перед самим собой, потому что в каждом из нас есть часть бога, и надлежит чтить начало, которое временно обитает в теле, беречь его на всем протяжении нашего бренного существования. Таким образом, скорее память о том, кто мы суть, нежели осознание связи с другим, служит постоянным источником строгости: "Не хочешь ли ты помнить, когда ты ешь -- как кто ты ешь и кого ты кормишь? Когда ты вступаешь в связь -- как кто ты вступаешь? Когда -- в общение? Когда ты упражняешься, когда ты разговариваешь, не знаешь ли ты, что бога ты кормишь, бога ты упражняешь? <...> Даже при статуе бога ты не осмелился бы делать что-нибудь то, что делаешь ты. А при самом боге внутри, и видящем все и слышащем, не стыдишься ли ты, помышляя и делая это, ты, несознающий своей природы и навлекающий на себя гнев бога?"2.

С другой стороны, Мусоний, похоже, осуществляет полное осупружествление сексуальной деятельности, осуждая любые половые отношения, которые происходят вне брака и не преследуют присущие ему цели. Соответствующее место в трактате об aphrodisia, сохранившемся у Стобея, начинается с обычной критики распутной жизни -- жизни, которая, не в силах должным образом овладеть собой, вовлекается в нескончаемую погоню за редкими изысканными наслаждениями и "постыдными отношениями". К этому банальному упреку Мусоний прилагает в качестве своего рода положительного предписания определение aphrodisia dikai,-- законных удовольствий, которым партнеры предаются в браке, ради рождения детей (ta en gamoi kai epi genesei paid on sunteloumena). Затем он четко фор-

1 Epictet. Manuale, XXXIII, 8.
2 Эпиктет. Беседы, II, VIII, 2,14.

мулирует два вытекающих отсюда положения: либо внебрачная связь возникает вследствие измены-moicheia и, стало быть, нет ничего более противного закону (paranomotatai), нежели такого рода отношения; либо она не сопряжена ни с какой изменой, но тем не менее "лишена того, что делало бы ее сообразной закону" и потому постыдна, а в ее истоке лежит разврат1. Супружество, таким образом, является условием

законности сексуальной деятельности.

Древнее представление о том, что слишком сильная страсть к удовольствиям противоречит требованию господства над собой, отделено очень важной гранью от принципа, признающего законными лишь те удовольствия, которые получены в рамках матримониального института. Мусоний Руф эту грань переходит и в результате приходит к выводам, вполне заслуживающим нашего внимания, хотя многие из его современников, по всей видимости, нашли бы их несколько парадоксальными. Он сам формулирует их, как бы упреждая возможные возражения и кривотолки. Итак, подлежит ли какому либо осуждению физическая близость между двумя людьми, свободными от брачных уз?-- "Вступая в связь с гетерой или с незамужней женщиной, [холостой] мужчина не нарушает ничьих прав, а также никого не лишает надежд на потомство". Но и в этом случае на нем лежит вина, поскольку проступок он все же совершает, подобно тому, как можно впасть в грех и несправедливость, не причинив вреда окружающим: достаточно лишь замараться и, "точно свинья, довлеть собственной грязи"2. Среди следствий этой концепции, устанавливающей сущностную зависимость между браком и сексуальной деятельностью, необходимо упомянуть также неприятие Мусонием контрацепции, практика которой,-- пишет он в тексте, посвященном вопросу о том, всех ли детей следует растить,-- противоречит законам полисов, регулирующим численность населения; вредная для индивидуумов (поскольку потомство это благо!), она посягает также и на вселенский порядок, угодный богам: "Неужели мы не грешим против отеческих богов и самого Юпитера, покровителя семьи, когда позволяем творить такие дела? Ведь как ес-

---

1 Musonius Rufus. Reliquiae, XII.
2 Ibid.

ли кто плохо обойдется с гостем, то согрешит против Юпитера, бога странствующих и покровителя законов гостеприимства, а если кто несправедливо поступит с другом, то согрешит против Юпитера, бога дружбы, так же и тот, кто бесчестно поступает со своим потомством, грешит против отеческих богов и против Юпитера, покровителя семьи"1.

Велик соблазн усмотреть здесь предвосхищение христианской идеи о том, что плотские удовольствия сами по себе суть скверна, и только законная форма брака (с возможным потомством) делает его приемлемым. Ведь Климент Александрийский, несомненно, использовал этот пассаж Мусония во второй книге Педагога2. Но хотя сам Мусоний, подобно большинству древних моралистов, за исключением киников, действительно считал, что публичная практика такого рода постыдна, все же было б очевидным и грубым искажением его доктрины приписывать ему точку зрения, согласно которой секс это зло, а институт брака учрежден затем, чтобы его реабилитировать и ввести в строгие рамки необходимости. Если Мусоний находит предосудительной любую внебрачную близость, то не потому, что считает, будто благодаря супружеским узам половые отношения избавляются от присущего им оттенка греховности, но потому только, что для человеческого существа, рационального и социального, половой акт по своей природе вписан в рамки брака и нацелен на произведение законного потомства. Половой акт, супружеские узы, потомство, семья, полис, более того, человеческое сообщество...-- в этом ряду связанных между собой

элементов бытие человека обретает рациональную форму. Искать удовольствий вне брака и ради иных целей означает в действительности посягать на самое сущность рода людского. Скверна не в половом акте как таковом, но в "разврате", отделяющем его от брака, в котором соитие только и способно найти свою естественную форму и рациональную цель. В этой перспективе брак оказывается единственным законным основанием сексуальной близости между людьми и использования человеком aphrodisia.

_____

1 Ibid. XV. Нунан (Noonan) цитирует и комментирует этот текст в Contraception et manage(P. 66-- 67).

2 Климент Александрийский. Педагог, 11, 10.

184

2. Такая сущностная принадлежность сексуальных отношений и удовольствий к [сфере] законного брака объясняет и новую проблематизацию измены, и наметившуюся взаимную потребность в сохранении физической верности.

Известно, что прелюбодеяние подлежало юридическому осуждению и моральному порицанию как несправедливость, содеянная мужчиной по отношению к человеку, жену которого он совратил. Следовательно, внебрачные связи предосудительны в той и только в той мере, в какой участницей их выступает замужняя женщина,-- женат ли мужчина, в данном случае значения не имеет. Иными словами, обман и ущерб касались двух мужчин: того, кто овладел женщиной, и того, кто обладал ею на .законных основаниях1.

Понимание измены исключительно как посягательства на права мужа было настолько распространенным, что встречается даже у такого взыскательного моралиста, как Эпиктет . В беседе о том, что "человек рожден для честности [pistis]", принимает участие и некий philologos,-- "один из слывущих просвещенными", который некогда был "застигнут в прелюбодеянии". [В оправдание] он ссылается на учение Архедема об общности жен. Эпиктетовы возражения касаются двух пунктов. Прелюбодействуя, человек прежде всего нарушает начало честности, для которой он был рожден,-- говорит Эпиктет, не сводя, впрочем, эту "честность" к институту брака (более того, формальный союз здесь не самое главное) и описывая ее как связь мужчины со своими родными, друзьями и согражданами. С этой точки зрения прелюбодеяние порочно, ибо разрывает ткань мужских взаимоотношений, вынуждающих каждого не только уважать другого, но и сознавать самого себя: "Но если <...> отбросив эту честность, для которой мы рождены, коварно домогаемся жены соседа,-- что мы делаем? Да что иное, как утрачиваем и уничтожаем? Кого? Честного, совестливого, благочестивого. Только ли это? А добрососедство разве не уничтожаем, дружбу не уничтожаем, полис не уничтожаем?"3.

Прелюбодеяние -- это покушение на самое человеческую сущность, и свою, и других мужчин.

_____

1 M. Foucault. L'usage des plaisirs.-- Chap. III.

2 Эпиктет. Беседы, II, IV, 2-- 3.

3 Там же.

185

Однако, наряду с этой традиционной характеристикой прелюбодеяния и

вопреки ей, некоторые рассуждения, посвященные браку, содержат намного более строгие (в обоих смыслах) требования, все чаще использующие принцип симметрии между мужчиной и женщиной, оправдывая его тем уважением, которое питают друг к другу супруги, связанные тесными узами. Касаясь такого рода "спасительных истин", известных в общих чертах, но на деле усвоенных плохо и потому не оказывающих воздействия на наши поступки, Сенека напоминает адресату о •строгой симметричности дружеских обязательств и долга супружеской верности: "Ты знаешь, что дружбу нужно чтить свято, но не делаешь этого. Знаешь, и что бесчестно требовать от жены целомудрия, а самому совращать чужих жен. Знаешь, и что ни ей нельзя иметь дело с любовником, ни тебе с наложницей,-- а сам не поступаешь так"1.

Наиболее же четко принцип симметричности супружеской верности сформулирует Мусоний в пространном рассуждении из трактата Peri aphrodisia, посвященном доказательству того, что только брак может превратить половые отношения в естественную законную связь2. Он рассматривает так называемую "проблему служанки": рабыня как сексуальный объект считалась настолько несомненной принадлежностью дома, что казалось едва ли возможным запретить пользоваться ею женатому мужчине. Однако Мусоний как раз и хочет ввести такой запрет,-- если даже, замечает он, рабыня не замужем (заключаем отсюда, что семья рабов пользовалась в доме правом на некоторое уважение). Обоснованию его требования служит принцип симметрии, точнее, весьма сложная игра между симметрией в порядке права и превосходством в порядке обязанности. С одной стороны, допустима ли связь мужа со служанкой, если он не признает за своей супругой права вступать в отношения со слугой? Правом, которое не признается за одной из сторон, не может обладать и другая сторона. И если Мусоний считает законным и естественным, что в руководстве семьей у мужчины больше прав, чем у женщины, то в сексуальных отношениях и удовольствиях он сторонник строгой симметрии. С другой сто-

1 Сенека. Нравственные письма, XCIV, 26.
2 Musonius Rufus. Reliquiae, XII.

роны, такая симметрия прав дополняется необходимостью четко обозначить ведущую роль мужчины в вопросе о моральном превосходстве. Действительно, если муж, вступая в отношения со служанкой, позволяет себе то, что считает недопустимым в отношениях жены с рабом, значит женщина способна владеть собой и управлять своими страстями лучше мужчины, и та, кому назначено быть ведомой, оказывается сильнее своего предводителя. Поэтому, коль скоро мужчина хочет и в самом деле первенствовать, ему нужно отказался от всего того, что запрещено женщине. Это стоическое искусство брака, столь строгую модель которого создал Мусоний, нуждается в совершенно определенной форме верности, которая в равной степени обязывала б и жену и мужа: не довольствуясь запретом на действия, ущемляющие права других мужчин, не ограничиваясь защитой супруги в ее привилегированном качестве хозяйки дома и матери от угрозы бесчестья, она представляет супружеский союз как систему, строго уравновешивающую обязательства сторон в использовании удовольствий.

Предложенное Мусонием полное осупружествление сексуальной практики, и требование строгой монополии, закрепляющее aphrodisia за браком, представляют собой несомненное исключение: отсюда кажется, будто искусство

матримониальной жизни целиком стоит на формальном принципе, законе двойного запрета. Но требование верности, предполагающее известное изменение модальности поведения и образа действий, проникает и в тексты, авторы которых не склонны провозглашать излишне суровые правила и озабочены не столько выработкой тех или иных запретов, сколько укреплением супружеских уз и сохранением присущих им личностных отношений, любви и взаимоуважения между мужем и женой. Такого рода верность определяется не законом, но, скорее, стилем отношений с супругой,-- образом совместной жизни, манерой обращения, принятой в семье. Полный, насколько это возможно, отказ от внебрачных связей призван был засвидетельствовать стремление мужа к отношениям нежным и искренним, требующим умения и, вместе с тем, чуткости; тогда как от жены ожидали определенной тонкости и даже терпимости в обстоятельствах, с которыми она обязана была мириться, если уж не могла их совершенно игнорировать.

187

Так, в довольно позднем латинском тексте, который долгое время считался переводом Псевдо-Аристотелевой Экономики,, традиционная точка зрения на положение супруги дополнена призывом к благоразумию и уступчивости. С одной стороны, автор предписывает мужу заботиться о жене, которая приходит в его дом "как бы союзницей в рождении детей", и не лишать ее причитающейся "чести"1. Но он требует также, чтобы супруги удерживали друг друга от низких, бесчестных поступков и советует мужу относиться к жене "с уважением, с большой воздержанностью и скромностью" (cum. honestate et cum multa modestia et timore), избегая как "беспечности", так и "суровости" (пес neglegens пес severus),-- чувств, которые бывают "между проституткой и любовником"; "разумный" же муж со своей женой, напротив, справедлив и "доверчив", а супруга отвечает ему любовью вкупе с подобающей "боязнью", почтительностью и скромностью2... Отмечая такую верность, автор текста прямо указывает, что жена должна уступать супругу, когда речь идет о его ошибках и не таить зла, если он "сгоряча в чем-то был несправедлив к ней" (si quid vir animae passione ad i psam peccaverit): "Пусть совсем не жалуется, будто это сделал он, а припишет это болезни и неведению, и случайным заблуждениям", и чем большее внимание она выкажет в таких случаях, "тем благодарнее будет тот, за кем ухаживали, после избавления от болезни"3.

Подобным же образом основания взаимной верности полагает и Наставление супругам, не прибегая, однако, к формально симметрическим и ригористическим требованиям: так, если супружескую верность текст вменяет жене в обязанность как нечто само собою разумеющееся, то, понятно, что и муж, который ищет удовольствий на стороне, также совершает проступок, впрочем, не слишком серьезный, хотя, пожалуй, и широко распространенный. И как бы то ни было, проблему эту семья должна решать сама в своем кругу, исходя из того, какие чувства связывают супругов, а не из их прав и прерогатив. Мужа Плутарх призывает воздерживаться от внебрачных связей не только из опасения уронить достоинство законной супруги, но

---

1 /Аристотель/. Экономика, III, 2.

2 Там же, III, 3.

3 Там же, III, 1.
188

и дабы не оскорбить и не огорчить ее. Подобно тому, как кошки свирепеют и бесятся от запаха благовоний,-- говорит Плутарх,-- женщины впадают в ярость и бешенство от измен своих мужей, потому-то и "несправедливо" (adikon) причинять им столько горя и страданий ради "мимолетной прихоти"; лучше приближаться к ним непорочным, "чистым" от чужих прикосновений, как подходят к пчелам, которые "негодуют и бросаются на того, кто только что имел дело с женщиной"1. В то же время, женщинам он ставит в пример персидских цариц, которые принимали участие в трапезах вместе, с мужьями, но уходили, когда те, захмелев, приглашали музыкантш и наложниц:

такая терпимость пристала супруге, и если ее "обыкновенный" муж "иной раз и согрешит" с гетерой или рабыней, она должна не браниться и возмущаться, но счесть, что только из уважения к ней супруг сделал участницей "непристойной разнузданной пьянки" другую2. Таким образом, супружеский союз, основанный на любви и уважении, гораздо взыскательней относится к сексуальной деятельности и много строже к различным формам внебрачной близости, нежели брак как уставная структура. Требуя от партнеров симметрической верности, он, вместе с тем, создает некое пространство "полюбовного соглашения", в рамках которого преданность мужа и благоразумие жены дополняют друг друга, а внебрачные удовольствия мужчины в этом случае рассматриваются уже не в качестве допустимого осуществления статусного превосходства, но как своего рода слабость, требующая преодоления, в частности, еще и потому, что жена относится к ней терпимо, идет на уступки, которые, не нанося ущерба чести, быть может, свидетельствуют о любви.

_____

1 Плутарх. Наставление супругам, 44, 144c-- d.
2 Там же, 16, 140b.

3. УДОВОЛЬСТВИЯ В БРАКЕ

Представление о браке как о единственном типе связи, допускающем aphrodisia, порождает (или должно порождать) ряд вопросов, касающихся места, роли, формы, предназначения половых актов в игре любовных или уставных отношений между мужчиной и женщиной.

Действительно, следует признать: даже в тех формах рефлексии, где браку отведено достойное место, отношение к экономике супружеских удовольствий отличается крайней сдержанностью. Эта строгая мораль, которой, впрочем, придерживаются немногие, оставляет за браком монополию на плотские наслаждения, но не указывает, какие из них допустимы, а каких надлежит избегать.

И все же два общих принципа упоминаются часто. Первый из них признает, что супружеские узы, подвластные Афродите, не чужды и Эроту, любовь которого иные философы пытались было связать лишь с мальчиками. Мусоний, полагавший,

что брак для философа не только не препятствие, но и, напротив, долг, превозносил величие и достоинство матримониума, напоминая, какие могущественные боги ему покровительствуют: Гера, прозванная "заступницей супругов", Афродита, ибо "плотскую связь мужа с женой" именуют Aphrodision ergon, и, наконец, Эрот (и действительно, где он более уместен, как не в "законном союзе мужчины и женщины?"). Действуя сообща, три эти силы призваны "соединить супругов во имя порожденья потомства"1. Плутарх подобным же образом определял место Афродиты и Эрота в том, что составляет сущность супружеских уз2.

_____

1 Musonius Rufus. Reliquiae, XIV.

2 Плутарх. Об Эроте, 759e-- f.

С наличием в браке любовной страсти и плотского наслаждения связан второй принцип, обратный первому, но столь же общий: супруга требует иного обращения с собой, нежели любовница, и супруг обязан вести себя как подобает мужу, а не любовнику1. Очевидно, значение старого принципа супружеской благопристойности возрастает по мере того, как усиливается тенденция к превращению брака в единственно законное условие сексуальных удовольствий. Афродита и Эрот должны присутствовать только в брачном союзе и нигде более; с другой стороны, супружеские отношения следует отделять от любовной связи. Принцип этот принимает множество форм. Иногда он встречается в виде вполне традиционного наставления в умеренности и здравомыслии: приучая жену к слишком острым наслаждениям, муж рискует преподать ей урок, о котором впоследствии будет жалеть, поскольку жена может злоупотребить полученной наукой2. Иногда это совет, обращенный к обоим супругам: нужно избегать как чрезмерной строгости, так и распутных, "уличных" манер, а муж обязан постоянно помнить о том, что нельзя "в одной и той же иметь и супругу, и гетеру [hos gamete kai hos hetaira]"3. Наконец, иногда мы сталкиваемся с общим тезисом: излишняя пылкость в отношениях с женой сродни прелюбодеянию4. Это весьма важная тема: очень рано проникнув в христианскую традицию (Климент Александрийский говорит о ней в Строматах5), она долго останется актуальной (так, еще Франциск Сальский будет развивать ее в Руководстве к благочестивой жизни6). Для того, чтобы понять, какой смысл вкладывали в эту формулу стоики, необходимо, разумеется, помнить, что с их точки зрения брак по своей естественной и рациональной сути призван, соединив в произведении потомства два существования, принести пользу родному полису и тем самым сослужить добрую службу

_____

1 Seneca. Supplementum (ed. Haase), fr. 85.

2 Плутарх. Наставление супругам, 47, 144f-- 145a; ср. также 17, 140c.*

* В Наставлении 47 Плутарх пишет, ссылаясь на Платона: "Муж пусть ведет себя по отношению к жене <...> скромно, понимая, что спальня может стать школою как добродетели, так и распущенности".-- Прим. ред.

3 Там же, 29, 142a-- c.

4 Seneca. Supplementum, fr. 85.

5 Климент Александрийский. Строматы, II, 143, 1.

6 Франциск Сальский. Руководство к благочестивой жизни, III, XXXIX.

всему человечеству; тот, кто ищет в браке прежде всего плотских ощущений, удовольствия, тот преступает закон, смешивает цели и нарушает принцип, который должен соединить в одну супружескую чету мужчину и женщину.

Конкретная же проблема заключается в том, чтобы, определив приемлемые для супружеских отношений статус и формы практики удовольствий, установить основания, на которые могут опираться их внутренние ограничительные правила. Каким образом матримониальная структура сможет исполнять роль регулятивного принципа, если супружеский союз неизбежно вынужден выступать и как в высшей степени ценная личностная связь, и, вместе с тем, как исключительная сфера осуществления связей половых, отныне безусловно допустимых для женатого мужчины только в рамках брака? Каким образом установить надлежащую степень строгости этого брака, если наиболее прочная форма индивидуальной связи одновременно представляет собой единственный законный источник плотских удовольствий?

Ответы большей частью оказываются очень общими и расплывчатыми, наподобие тех, что встречаются в латинском тексте, считающимся третьей книгой Экономики, приписываемой Аристотелю. В этом сочинении автор призывает мужа относится к жене "с уважением" (cum honestate), "с большой воздержанностью и скромностью" (cum multa modestia et timore), обращаться к ней "с дружественными словами, свойственными благорасположенному человеку, держащемуся в пределах дозволенного и почтительного", выказывая "сдержанность и доверчивость" (verecundia et pudore)1.

Точнее говоря, строгость в супружеских отношениях оправдана двумя великими и естественными целями, стоящими перед браком. Прежде всего, это, разумеется, продолжения рода. Нельзя удовольствие почитать конечной целью акта, который самой природой предназначен в основном для произведения потомства, подчеркивает Сенека (и в этом с ним соглашаются многие врачи), и если природа наделила людей любовным влечением, то вовсе не затем, чтоб они предавались сладострастным наслаждениям блуда, но дабы продолжали свой род

1 /Аристотель/. Экономика, III, 3.

(поп voluptatis causa, sed propagandi generis)1. Из этого общего принципа Мусоний заключает, что плотская связь и законна и справедлива в том только и только том случае, если она направлена на продолжение рода; если же ее цель -- одно лишь удовольствие, то она "нечестива и противна закону, пусть даже и осуществляется в браке"2. Это правило, известное также и неопифагорейцам, видимо, служило оправданием ряда традиционных запретов, в частности, ограничения половых сношений на время месячных (по мнению медиков, они завершаются бесплодной растратой семени) и на период беременности (не только из-за их бесплодности, но, главным образом, потому, что они могут угрожать развитию плода). Но помимо этих общих замечаний, мы, несмотря на тождественность исходных принципов, едва ли встретим здесь известные из практики

христианского пастырства сомнения в допустимости плотской связи при заведомом бесплодии или после наступления климакса, равно как не найдем и вопросов, касающихся намерений, которые могли быть накануне либо во время самого акта у одного из партнеров. Наиболее строгие моралисты, безусловно, требовали отказа от полагания удовольствий в качестве конечной цели, но это требование было все же скорее принципиальной позицией, нежели рабочей схемой, позволяющей и регулировать отношения, и строго кодифицировать их дозволенные или запретные формы.

Вторая важнейшая цель брака -- обустройство совместной жизни -- составляет еще один принцип, требующий строгости в супружеских отношениях. И хотя пределы дозволенного и запретного разграничены здесь немногим более четко, нежели когда речь идет о продолжении рода, многие авторы (и прежде всего Плутарх) принципу этому отводят весьма тонкую и ответственную роль в вычленении плотской связи из комплекса супружеских отношений.

Так, с одной стороны, потребность обрести в лице своей супруги друга, спутника жизни, которому можно раскрыть душу, вынуждает мужа уважать не только положение и статус, но и личное достоинство жены; следовательно, режим aphrodisia

_____

1 Seneca. Consolatio ad Helvia, 13, 4.

2 Musonius Rufus, Reliquiae, XII.

сталкивается здесь с принципом внутреннего ограничения. Но, с другой стороны, если жизнь в браке направлена на создание совершенной общности (настоящего "сплава существований"), то становится очевидно, что сексуальные отношения и, соответственно, плотские удовольствия, коль скоро муж с женой разделяют их и дарят друг другу, становятся фактором сближения супругов. Установление прочной связи и ее укрепление не просто позволяет использовать aphrodisia, но и весьма им благоприятствует. Поэтому высокая оценка сексуальных удовольствий (разумеется, если они встроены в систему матримониальных отношений и занимают в ней надлежащее место) сочетается с призывами к проявлению строгости в их практике, что, собственно, и позволяет им играть положительную роль в брачном союзе.

Эта двойная спираль необходимой строгости и желательной напряженности определенно присутствует в Наставление супругам; процесс ее развертывания даже образует один из смысловых векторов текста, который вновь обращается к старым и давно известным принципам: атмосфера сдержанности и целомудрия, стыдливости и тайны должна окружать не только сам акт зачатия, но и простые жесты удовольствия, в роде поцелуя и объятий1. Он опровергает Геродота, полагавшего, будто женщина вместе с одеждой совлекает с себя стыд2, и напоминает, что зазорно под покровом ночи скрывать какую бы то ни было распущенность. Рассказав о девушке, которая, стремясь избежать притязаний Филиппа, заявила ему, что-де "в темноте все женщины одинаковы", Плутарх замечает: после того, как гаснет светильник, законная супруга менее всего может походить на первых встречных женщин; напротив, пока тело ее невидимо, она должна сиять всеми своими добродетелями (to sophron autes) -- стыдливостью, послушанием и нежностью,-- то есть именно теми достоинствами, которые связывают ее с мужем и предназначены ему одному3.

Этот принцип ласковой сдержанности и стыдливости, предполагающий исключительный характер привязанности, Плутарх

1 Плутарх. Наставление супругам, 13, 139e.
2 Там. же, 10, 139c.
3 Там. же, 46, 144e-- f.
194

кладет в основу некоторого набора советов, свободных как от излишне строгой мелочной придирчивости, так и от чрезмерной снисходительности, и в равной мере обращенных к мужчинам и женщинам. Несомненно, добрая жена, подобно юной спартанке, о которой говорит авто1*, не должна "делать самой первого шага, если муж домогается ее"**, поскольку так поступают одни лишь бесстыжие распутницы; но при этом ей не пристало и уклоняться или выражать недовольство, выказывая тем самым свое высокомерие и холодность. Здесь перед нами еще не очень четкий набросок правил, призванных зафиксировать формы взаимной инициативы и знаков обмена, впоследствии так занимавшие умы христианских пастырей. Много внимания Плутарх уделяет началу физической близости супругов, опасностям, уже с самого первого соития подстерегающим их семейный покой, а также прочности складывающихся в этот период отношений. Он напоминает о том, что хотя новобрачных поначалу может ждать весьма горький опыт, преимущества брака со временем все равно откроются и нужно идти дальше, чтобы не уподобиться тому, кто "пчелиные укусы претерпел, а медовые соты бросил"2. Но слишком острое физическое наслаждение, испытанное в начале брака, тоже небезопасно: когда его острота притупится, наслаждение может иссякнуть, а вместе с ним и любовь, если только источник ее не коренится в характере и душевных качествах супругов3***. На протяжении всей жизни супругам нужно всячески заботиться также и о том, чтобы плотская связь служила укреплению дружбы между ними. Автор Наставление супругам. дважды прямо обращается к проблеме реактивации чувст-

1 Там. же, 18, 140c; ср. Плутарх,. Изречения спартанских женщин, 242Ь.

* У Фуко ошибочная ссылка на трактат О доблести, женской.-- Прим.. ред.

** Цит. пер. М. Н. Ботвинника в примечаниях к Изречениям спартанских женщин (Плутарх.. Застольные беседа.-- М., 1990.-- С. 558). У Э. Юнца -- "напрашиваться".-- Прим. ред.
2 Там. же, 2, l38d-- e.
3 Там. же, 4, l38f.

*** Собственно, Плутарх говорит здесь скорее о соотношении физического и психического элемента супружеских отношений: "Подобно огню, который в тростнике, соломе и заячьем волосе легко вспыхивает, но быстро угасает, если не найдет себе другой пищи, любовь ярко воспламеняется цветущей молодостью и телесной привлекательностью, но скоро угаснет, если ее не будут питать душевные достоинства и добрый нрав юных супругов".-- Прим.. ред.

ва (столь же определенно об этом говорит и один из участников диалога Об Эроте1) и рекомендует супругам, во-первых, избегая раздоров вообще, пуще всего остерегаться столкновений в спальне, поскольку "ссорам, перебранкам и взаимному озлоблению, если они начались на ложе, нелегко положить конец в другое время и в другом месте"2; а во-вторых, поссорившись, не спешить спать врозь: "ведь именно тогда им нужно призвать на помощь Афродиту, наилучшую целительницу такого рода огорчений"3.

Тема [соотношения чувства и дружбы] занимает достаточно много места в творчестве Плутарха. Так, в диалоге Об Эроте мы обращаемся к ней, чтобы провести сущностное различение между любовью к женщине и любовью к мальчикам: в первом случае телесное удовольствие дополняется благотворным воздействием духовного начала, тогда как во втором случае оно, очевидно, лишено взаимности и потому не может служить основанием добрых отношений. Речь об этом идет и в Пире семи мудрецов, когда сексуальное наслаждение сопоставляется с опьянением и музыкой -- двумя другими видами физического удовольствия, которые часто упоминают в-одном ряду. Принимающий участие в беседе Мнесифил замечает, что "во всяком искусстве и умении" главное -- "не то, из чего творится, а то, что творится, и то, зачем творится и как": ergon строителя не в замесе, но в создании храма, и Музы, когда играют на кифаре или флейте, имеют одну цель -- "воспитание нравов" и "умиротворение страстей"4. Подобно тому, как Дионис печется не о винном похмелье, так и дело Афродиты (ergon Aphrodites) состоит не в самом плотском соитии (sunousia, meixis), но в доброжелательности (philophrosune) и во взаимовлечении (pothos), в обходительности (homolia) и свычности (sunetheia). В супружеской общении секс призван служить инструментом установления и развития симметрических, обратимых эмоцио-

---

1 См. гл. VI настоящего издания. *

* Имеется в виду ссылка на закон Солона, обязующий супругов сближаться не реже чем трижды на месяц "не ради наслаждения, а с тем, чтоб, обновляя брак, освободить его от набирающихся при всей взаимной благожелательности в повседневной жизни разногласий..." (Плутарх. Об Эроте, 23. 1б9а).-- Прим.. ред.

2 Плутарх. Наставление супругам, 39, 143e.

3 Там. же, 38, 143d.

4 Плутарх. Пир семи мудрецов, 13, 156c.

нальных связей: "Афродита,-- пишет Плутарх,-- трудами своими вершит согласие и любовь [homophrosunes kai philias demiourgos] между мужчинами и женщинами, сливая и сплавляя наслаждением их тела, чтобы слить души"1.

Такого рода истины, пожалуй, могут показаться несколько избитыми. И все же они вошли в прелиминарии к этой долгой истории -- истории двойной кодификации моральных отношений между мужем и женой, как в рамках общих призывов к сдержанности, так и в плане сложного учения об эмоциональной коммуникации посредством сексуальных удовольствий.

*

"Монополистический" принцип: внебрачные половые связи совершенно недопустимы. Требование "дегедонизации": в своей сексуальной практике супруги не могут руководствоваться экономикой удовольствий. Установка на зачатие: целью соития является продолжение рода. Вот главные признаки той этики супружеской жизни, которую разрабатывали моралисты ранней Империи, прежде всего, стоики. Впрочем, здесь нет ничего, что составило бы специфику позднего стоицизма: подобные же нормы можно найти в законах, которые Платон дал гражданам своего Государства; позднее Церковь обяжет их соблюдением добрых христиан. На протяжении веков именно эти три принципа с гораздо большим правом, нежели все ухищрения стоического ригоризма или же моральные проекты эпохи неизменно выступали в качестве источника той сексуальной строгости, которую следовало навязать браку.

Но постоянство этих принципов само по себе отнюдь еще не свидетельствует о полном их тождестве. Мораль императорской эпохи, в той или иной степени отмеченная влиянием стоицизма, не могла удовольствоваться ролью посредника, который просто передаст христианству заимствованный из Платоновой утопии кодекс "монопольного" брака, нацеленного на продолжение рода и чуждого удовольствию. Она привнесла сюда це-

_____

1 Там же, 156d. В Plutarque et stoicisme (P. 109) Бабю (Babut) замечает, что Антипатр, Мусоний и Иерокл "интересуются скорее браком, нежели любовью; кажется, их главная цель -- доказать, что брак не мешает вести жизнь философа; наконец, мы не встретим у них и намека на одну из главных идей Amatorius: женщина способна внушать любовную страсть не хуже мужчины ".

лый ряд своеобразных отклонений, выявляющих формы, вызванные развитием культуры себя.

Прежде всего следует отметить, что Платон одним из главных оснований для ограничения сексуальных связей рамками матримониальной структуры считал потребность в умножении числа детей, необходимых полису для того, чтобы выжить и сохранить свое могущество. Христианство же будет оправдывать связь сексуальных отношений с браком тем, что плоть отмечена печатью греха, падения и зла, и лишь супружеские узы могут вернуть ей законный статус, не устранив, впрочем, сомнений в ее совершенной невинности. Таким образом, хотя для Мусония, Сенеки, Плутарха или Иерокла понятие пользы весьма существенно, а удовольствие явно остается "под подозрением", связь между браком и aphrodisia они обосновывают по преимуществу не через утверждение примата социальных или политических целей брака и не через постулирование изначальности зла, присущего удовольствиям, но устанавливая их сродство и сопричастность природе, разуму, сущности. Чтобы подчеркнуть эту специфику позиций и доктринальных подходов, заметим, что в данной форме этики абсолютная сексуальная монополия, которую хотели закрепить за браком, сосредоточена не столько на "внешней" полезности брака или "внутреннем" отрицании удовольствия, сколько на попытке согласовать друг с другом, свести воедино несколько разных типов связи:

близость сексуальных партнеров, двусторонний союз супругов, социальную

функцию семьи,-- и все это при сохранении максимально адекватного отношения к себе.

Так мы касаемся второго важного различия. Необходимость удерживать использование удовольствий в рамках брака для платоновского стража, исократовского вождя или аристотелевского гражданина усиливалась еще и постольку, поскольку то был способ установить господство над собой,-- господство, которое получало обязательный характер благодаря тому, что данное лицо занимает в полисе определенное положение или наделено властными полномочиями. Христианская пастырская традиция вменяет принцип совершенной супружеской верности в безусловный долг тому, кто печется о спасении свой души. Мораль же стоического толка, в противоположность этому утверждает, что сексуальные удовольствия следует ограничить

198

пределами брака и подчинить его целям именно затем, чтобы удовлетворить требованиям, присущим отношению к себе, чтобы сберечь непорочной свою природу и сущность, чтобы чтить самого себя как разумное существо. Несомненно, такой принцип, стремящийся даже мужчинам запретить вступать в плотскую связь вне брака и полагающий соитие допустимым лишь в строго определенных целях, станет во главу угла последующей "юридификации" супружеских отношений и сексуальной практики, когда половую деятельность женатого мужчины, равно как и женщины, начнет, по крайней мере, в принципе, регулировать закон, и даже в рамках брака строгий кодекс будет четко определять, что дозволено и что запрещено делать, желать и даже думать. Но столь явная "юридификация", которая еще так громко о себе заявит, связана уже с христианством и его структурами. Даже в тех текстах, где жизнь супружеской пары изучена самым детальным и внимательным образом (например, у Плутарха), области допустимого и запретного вовсе не разделены при помощи жесткой регламентации, а описаны как различные способы бытия, стили отношений. Мораль брака и наставления в искусстве супружеской жизни одновременно служат и общезначимыми принципами, и конкретными правилами для тех, кто хочет придать своему существованию достойную и красивую форму. Это не закон, но универсальная эстетика существования, как бы то ни было, практикуемая лишь немногими.

Такое осупружествление половых отношений, когда их легитимность оказалась обусловлена рамками брака, несомненно, вело к явному ограничению сексуальной деятельности (по крайней мере, в том, что касается мужчины, поскольку замужняя женщина была в этом ограничена уже давно). Более того, эту деятельность как таковую изнутри дисквалифицирует требование не сводить использование удовольствий к гедонистической цели. Но нельзя забывать, что эти ограничения и дисквалификации происходят на фоне другого процесса: повышения ценности и значимости половых отношений в браке. С одной стороны, супружеская близость, фактически, уже не является простым следствием и манифестацией права; она должна занять соответствующее место в сети отношений, которые суть отношения любви, привязанности и взаимности. С другой сто-

199

роны, если удовольствие как самоцель подлежит устранению, его следует использовать,-- во всяком случае, согласно некоторым, наиболее тонким

рецептам этой этики,-- как элемент (инструмент и вместе с тем гарантию) в игре эмоциональных проявлений, которую ведут между собой супруги.

И как раз эта переоценка значения aphrodisia в супружеских отношениях, роль, которую они начинают играть в семейной коммуникации, все чаще порождает сомнения в том, что любовь к мальчикам действительно предпочтительнее любви к женщине.

ГЛАВА VI
МАЛЬЧИКИ

1. Плутарх
2. Псевдо-Лукиан
3. Новая эротика

В первые века нашей эры проблема любви к мальчикам, пережившая свой расцвет в возвышенных размышлениях классической эпохи, утрачивает если не актуальность, то, по крайней мере, серьезность, живость и напряженность. Те, кто к ней обращаются, обычно тотчас же сбиваются на повторение и, обыгрывая древние темы (чаще всего платонические), вносят свой, впрочем, весьма скудный, вклад, в возрождение классической культуры. Даже когда философия попытается вернуть былой престиж фигуре Сократа, любовь к мальчикам, равно как и вся связанная с ней проблематика, уже не станет активным и живым источником рефлексии: четыре речи Максима Тирского о сократической любви не могут служить аргументом, который бы свидетельствовал об обратном.

Но это не значит, что такого рода практика исчезла или же подверглась какой-либо дисквалификации. Как совершенно определенно явствует из всех текстов, она еще оставалась в ходу и продолжала считаться делом вполне естественным. Перемены коснулись, похоже, не столько склонности к мальчикам и не оценочных суждений о тех, кто был этой склонности подвержен, сколько самого способа вопрошания. Устарел не предмет как таковой, но проблема: интерес к ней неуклонно падал, она занимала все меньше и меньше места морально-философских контроверзах эпохи. Несомненно, причин для такой "распроблематизации" можно найти немало, в том числе, сказывалось и влияние римской культуры, хотя едва ли римляне были менее чувствительны к такого рода удовольствиям, нежели греки. Но в рамках римских институций сложный вопрос о мальчиках как объекте наслаждения стоял не так остро, как в греческом полисе. С одной стороны, детей благородного происхож-

дения надежно "охраняли" семейное право и государственные законы; главы семейств в состоянии были заставить всех уважать ту власть, которой они подчинили своих сыновей, и пресловутый закон Скантишя, как показал Босуэл1, не запрещал гомосексуализм, но защищал свободного подростка от обмана и насилия. С другой стороны, это несомненно вело к тому, что такого рода связь практиковали главным образом с молодыми рабами, положение которых никого не заботило: "В Риме свободнорожденного эфеба заменил раб",-- писал П. Вейн2. Даже эллинизированный, зараженный философией Рим, чьи поэты с таким пылом воспевали юношей, не отозвался на

великие греческие концепции любви к мальчикам.

Более того, установившиеся формы педагогической практики и способы ее институционализации весьма осложнили оценку связи с подростками в терминах воспитательной эффективности. Рассуждая о сроках, когда воспитание мальчика нужно доверить учителю риторики, Квинтилиан напоминает, что следует удостовериться в "добронравии" последнего: в самом деле,-- говорит он,-- дети попадают к этим наставникам почти уже сложившимися людьми и, достигнув юности, продолжают оставаться рядом с ними; поэтому нужно тщательно следить за тем, чтобы чистота учителя оберегала их еще нежный возраст от всевозможных обид и оскорблений, и силой своего примера препятствовала бы излишней пылкости перерасти в распущенность; следовательно, учитель должен питать к ученику отцовские чувства и рассматривать себя как представителя тех, кто доверил ему своих детей3. В более широком смысле, некоторое снижение роли личных отношений philia, равно как и распространение представлений о высокой ценности брака и эмоциональной связи между супругами, несомненно, привело к тому, что тема "мужской любви" перестала служить главным объектом теоретических дискуссий и моральных интенций.

Тем не менее, мы располагаем тремя очень важными текстами,-- это диалог Плутарха о любви, еще один диалог, более поздний, автором которого считается Лукиан, а также четыре

_____

1 J. Boswel. Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.-- P. 61 sv.

2 P. Veine. L'amour a Rome//L'Histoire.-- Janvier, 1981.-- P. 77.

3 Quintilianus. De institutione oratoriae, II, 2.

речи Максима Тирского о сократической любви, которыми, впрочем, можно пренебречь, но не столько из-за их риторичности и нарочитости,-- Псевдо-Лукиановы Amoribus* страдают тем же недостатком, а обращение к древним сюжетам в академических изысканиях вообще характерно для этой эпохи,-- сколько в силу того, что тексты Максима Тирского совершенно традиционны и посвящены главным образом различению и сопоставлению двух видов мужской любви: прекрасной и правильной, .с одной стороны, и ее противоположности, с другой1,-- дистинкция, которая соответствует платонической оппозиции истинной ("небесной") и ложной ("пошлой") любви, и позволяет, вполне в духе данной традиции, развернуть их систематическое противопоставление: по качеству (одной присущи добродетель, дружелюбие, целомудрие, искренность, постоянство; другой -- распущенность, злоба, бесстыдство, неверность), по образу жизни, который им свойствен (одной -- эллинский и мужественный, другой -- женственный и варварский), наконец, по поведению любовников (приверженец первой из них заботится о возлюбленном, сопровождает его в гимнасии, на охоте, на поле боя, не покидая его и в смерти, но отнюдь не стремится сойтись с ним обязательно ночью и наедине; тогда как его антагонист, напротив, избегает солнечного света, ищет мрака и уединения, и не желает, чтобы его не видели с тем, кого он любит) .

Диалоги Плутарха и Псевдо-Лукиана построены совсем иначе. Их Эротика тоже бинарна и сравнительна: речь здесь всегда идет о том, чтобы, различив две формы любви, сопоставить их и оценить. Но вместо того, чтобы, ограничившись пределами Эрота, в которых обычно преобладала, если не

монопольно господствовала, мужская любовь, исследовать два ее морально неравноценных вида, это сравнение различает две разноприродные формы связи: отношения с мальчиками и отношения с женщинами (точнее, с законной супругой), и уже в рамках такой дистинкции ставится и решается вопрос о ценности, красоте и моральном превосходстве одной из форм. Многообразные

---

* В русском пер. С. Ошерова диалог носит название Две любви и отнесен составителем к корпусу сочинений Лукиана (см. Лукиан. Избранная проза/Сост., вст. статья и коммент. И. Нахова.-- М., 1991.-- С. 435-- 461).-- Прим. ред.

1 Max.im.us Tyrius. Disssertationes, 24, I; 25, I.
2 Ibid, 25, 2-- 4.
206

следствия такого подхода в значительной мере модифицируют само представление о сфере Эротики: выясняется, что любовь к женщине и особенно брак на вполне законном основании могут быть отнесены к владениям Эрота и подлежат его проблематизации, что они опираются на естественное противостояние между любовью к своему полу и любовью к полу противоположному, наконец, что этическая переоценка любви более невозможна без учета физического удовольствия.

Вот парадокс: именно вопрос об удовольствии был в античности тем центром, вокруг которого возникла греческая традиция размышлений о педерастии, и он же стал свидетельством ее упадка. Брак как личная связь, предусматривающая половые отношения и способная наделить их позитивным значением, все более активно начинает определять стилистику моральной жизни. Тем не менее, любовь к мальчикам не подверглась осуждению и впоследствии сумела еще вполне успешно выразить себя в поэзии и искусстве. Однако она все же претерпела известное "оскудение", своего рода философскую дезинвестицию. Когда ее принялись исследовать, не желая далее просто находить в ней одно из высочайших проявлений любви, ей прежде всего поставили в упрек коренной ее недостаток: здесь не было места отношениям удовольствия. Те препятствия, которые приходилось преодолевать, чтобы помыслить связь между этой формой любви и использованием aphrodisia, долгое время обусловливали высокую степень ее философской оценки. Они же отныне дают основание усматривать в любви к мальчикам склонность, привычку, предпочтение, которые, пожалуй, могут представлять традицию, но не определять стиль жизни, эстетику поведения и все качественное и формальное многообразие отношений к себе, к другим и к истине.

Диалоги Плутарха и Псевдо-Лукиана как раз и свидетельствуют о том, что любовь к мальчикам по-прежнему остается легитимной, но при этом переживает все более и более глубокий упадок в качестве живой темы стилистики существования.

Плутархов Диалог о любви (Об Эроте) начинается и заканчивается под знаком брака. Вскоре после свадьбы Плутарх с женой совершили паломничество в Феспии*. Они хотели принести жертву богу и попросить его о благословении, так как между их семьями была ссора, а это считалось недобрым знаком. Здесь они попадают на диспут: несколько их друзей обеспокоены судьбой юного Вакхон по прозвищу "Красавец": должен ли этот соблазнительный эфеб жениться на некоей женщине, преследующей его своей любовью? Спор, перипетии, похищение... Диалог заканчивается на том, что все готовятся составить свадебную процессию новоявленных супругов и принести жертву благосклонному божеству. Действие разворачивается от одного брака к другому1.

При этом все происходит под знаком Эроса, во время Эротидий, празднеств, которые в Феспиях справляли каждые четыре года на пятый "в честь как Муз, так и Эрота"**. Именно у этого бога Плутарх хотел просить покровительства для свое-

---

* На самом деле, согласно тексту Плутарха, в Феспии Беотийские -- древнейший центр архаического и классического культов Эрота, где его почитали и в виде необделанного камня (см. Павсаний, IX, 27, 1), и в виде прекрасного эфеба, статуи которого были изваяны Праксителем и Лисиппом -- отправились "вскоре после женитьбы" родители Автобула, участника и, собственно, "рассказчика" диалога, о чем он и сообщает с самого начала; именно к отцу Автобула, расположившемуся на Геликоне, как к третейскому судье обратятся участники спора, составляющего основное содержание текста, и ему же Плутарх доверит представлять свою точку зрения. Таким образом, явное lapsus memoriae, допущенное Фуко, вполне объяснимо.-- Прим. ред.

1 Г. Мартин (H. Martin. Plutarch's Etical Writings and Early Christian Literature/ed. by H. D. Betz) замечает, что в диалоге нет четкой различения между гетеросексу-альной любовью и браком. Сравнивая диалог с Наставлениями супругам, Л. Гесслер (L. Qoesseler) отмечает связь, установленную Плутархом между ямос и эрос, и то новое, что он вносит в традиционный вопрос о браке.

** Феспии расположены у подножия Геликона, горы Муз.-- Прим. ред.

го брака, именно этого бога призывали рассудить столь спорное бракосочетание Вакхона и Исменодоры, а под конец установили, что он "радостно присутствует здесь и благосклонен к тому, что у нас происходит"1. Разумеется, Плутарх не упустил случай произнести весьма пространный панегирик Эроту и, воздав хвалу его божественности, древности, могуществу, щедрости, силе, благодаря которой он возвышает и увлекает вслед за собой души, тем самым причаститься культу божества вместе со всеми гражданами. "Эрос" и "Гамос", сила любви и супружеские узы в их соотношении и взаимосвязи -- такова тема диалога. Предназначение религиозных

обрядов, послуживших ему обрамлением, ясна: мощь Эрота, которого просят стать покровителем супружеской четы, должна преодолеть вражду семей, уладить распрю между друзьями и обеспечить супругам счастливую жизнь. В теоретической части беседа соответствует этой благочестивой практике и обосновывает ее, доказывая, что брачный союз лучше всех прочих отношений приспособлен к восприятию Эротовой силы, для которой нет на свете более достойного места, нежели семейная пара.

История, послужившая поводом к беседе, и внешние перипетии, направляющие ее ход, изложены торжественно и иронично: "Вопрос, из которого возникли эти речи, по своей возвышенности требует трагического хора и сцены, и сама обстановка содержит в себе все начала драмы"2. Собственно говоря, перед нами пустячный комический эпизод. Вакхона, соблазнительного юношу, красивого и добродетельного, вожделеет некий эраст, Писий, а также вдова, много старше его, которой доверили подыскать ему достойную супругу. Она однако не нашла никого лучше себя и всерьез взялась за парня: преследует его, похищает и даже устраивает свадьбу под самым носом у Вакхонова воздыхателя, который поначалу впал было в ярость, но после смирился. Диалог начинается в тот момент, когда замыслы грозной вдовы уже открылись, но еще до того, как она решилась на насилие. Таким образом, мальчик по-прежнему мечется между двумя поклонниками и не знает, кого предпочесть. Поскольку он предоставил взрослым решать за него, те

_____

1 Плутарх. Об Эроте, 26, 771e.

2 Там же, 1, 749a.

избавляют его от необходимости выбора. Дискуссию открывают два поборника любви к мальчикам, Протоген и Писий, с одной стороны, и отстаивающие любовь к женщинам Антемион и Дафней,-- с другой. Спор разворачивается на глазах у Плутарха, который быстро отказывается от роли слушателя, берет инициативу в свои руки и "переводит разговор" на общую теорию любви. Между тем "протагонисты" диалога, вступившие в борьбу каждый за своего Эрота, покидают сцену, и беседу продолжают новые участники: Пемптид и, главным образом, Зевксипп; первый выдвигает материалистическую концепцию любви, второй отстаивает агрессивно-критическое представление о браке. Эти воззрения и вынужден опровергать Плутарх.

Здесь мы сталкиваемся с одной из наиболее замечательных черт диалога.

Его зачин представляет собой традиционную схему мифологических повествований и моральной казуистики -- перепутье. Какой путь избрать, что предпочесть: любовь к мальчикам или любовь к женщинам?.. На самом деле, собеседников занимает несколько иная проблема: если в платоновских текстах благородный мужской Эрот противостоит Эроту легкомысленному, переменчивому, плотскому, "пандемическому" (очевидно, речь идет о пристрастии к маленьким детям и незамужним девушкам)*, то у Плутарха выбирают между мальчиками, с одной

_____

* Согласно Платону, природа Эрота двойственна сообразно природе соответствующей Афродиты: Урании ("Небесной") сопутствует Эрот небесный, а

Пандемос ("Всенародной", "Пошлой" в отечественной традиции перевода) -- Эрот пошлый;

первый покровительствует любви к юношам и зрелым молодым людям (но не маленьким мальчикам); сфера второго -- менее достойная любовь к женщине, обеспечивающая продолжение рода, и предосудительная любовь к малолетним детям. Эрот Афродиты пошлой "способен на что угодно; это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, они любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души, и, наконец, любят они тех, кто поглупее, заботясь только о том, чтобы добиться своего, и не задумываясь прекрасно ли это". Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, "причастна только мужскому началу, но никак не к женскому", а во-вторых, "старше и чужда преступной дерзости". Одержимые такой любовью "обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильней от природы и наделено большим умом". Они верны и постоянны, поскольку любят "за высокие нравственные достоинства", причем не детей, а тех, "у кого уже обнаружился разум". Их любовь "очень ценна и для государства, и для отдельного человека, поскольку требует от любящего и от любимого великой заботы о нравственном совершенстве" (Платон.. Пир, 180c-- 185d.). Этот представление о двойственной природе Эрота Фуко называет "традиционным дуализмом".-- Прим. ред.

стороны, и браком -- с другой, как если бы только в его рамках возможна была близость с женщиной.

Еще один характерный элемент Плутархова диалога -- образ женщины, преследующей Вакхона. Все здесь весьма показательно: она намного старше мальчика, хотя все еще молода, богаче его, родовитей, опытнее, наконец1. Подобные истории не были в Греции редкостью; их распространению способствовал не только недостаток женщин, но и принятые брачные стратегии. И все же, отношение к такого рода союзам оставалось несколько неопределенным и настороженным: муж, уступавший жене и в возрасте, и в богатстве, оказывался в весьма сложном положении, поскольку превосходство супруга считалось основополагающим моментом матримониума. В текстах, затрагивающих проблемы брака, эти затруднения упоминаются довольно часто. Разумный правитель,-- говорит Плутарх в жизнеописании Солона,-- обнаружив в спальне богатой старухи юношу, "который от любовных отношений с ней жиреет, как куропатка", принудит его перейти к девушке, нуждающейся в муже2. И Писий не упускает случая напомнить о подобных опасениях сторонникам женитьбы Вакхона3. При всей своей обыденности это союз парадоксальный и рискованный, ведь интересы одной стороны и желания другой слишком уж разнятся, чтобы можно было надеяться на их счастливое и разумное сосуществование. Следовательно, брак, который навязывают Вакхону вместо педерастической любви,-- не просто не лучший, но и наименее удачный из всех возможных вариантов. Дискуссия, посвященная его оправданию, и завершающее ее торжество, только усиливают значение этого обстоятельства.

Остается уловить еще одну парадоксальную черту. Исменодора, пылкая вдова,-- это женщина, "приятная во всех отношениях": благонравная, "примерного образа жизни", она не навлекла на себя ни единого упрека, ее не коснулось злословие, никогда на ее дом не падало "подозрение в чем-либо дурном"4. Тем не менее она начинает без зазрения совести

преследовать мальчика, которого взялась было женить на девушке, состояв-

1 Там же, 9, 764c.
2 Плутарх. Солон, 20, 8.
3 Плутарх. Об Эроте, 7, 752e-- f.
4 Там же, 2, 749d и 11, 755d-- e.

шей с ней в родстве. Однако, "слыша и говоря о нем много хорошего", наблюдая собственными глазами его красоту и достоинства, замечая, как "многие почтенные люди добиваются его дружбы", вдова сама в него влюбляется. Уверенная, что "Вакхон не прочь от брака", она решает не упустить его и однажды, выждав, когда он возвращается из палестры (ей туда было нельзя являться за ним вслед), с помощью нескольких друзей похищает своего подопечного. Известно, что такие "умыкания", отчасти действительные, а отчасти заранее согласованные с их "жертвами", были широко распространены если не в жизни, то уж точно в педерастической литературе. Множество мифологических сюжетов и исторических повествований строятся вокруг подобного рода сцен насилия. Упоминания об этом есть и в Любовных повествованиях, приписываемых Плутарху, и в Речах Максима Тирского, посвященных сократической любви1. Если же на такой приступ решается столь добродетельная особа, как Исменодора, значит, она "подверглась какому-то внушению свыше, превосходящему силу человеческого разума"... Итак, все эти черты (разница в возрасте, признанные достоинства, внимание к моральным качествам и доброму имени возлюбленного, инициатива в преследовании, неистовство божественного вдохновения) легко узнаваемы: в традиционной педерастической модели они характеризуют любителя мальчиков. Исменодора в описании Плутарха занимает место эраста. Следовательно, Вакхону приходится выбирать, собственно говоря, не между двумя в корне различными формами любви,-- с одной стороны, страсть, которая может возникнуть между прекрасным одаренным юношей и зрелым мужчиной, увлеченным красотой друга; с другой стороны, чувства, соединяющие мужа и жену в управлении патримонием и воспитании детей,-- но между двумя видами одной и той же любви, носителями которой могут выступать как мужчины, так и женщины. О том, что это единый тип отношений, определенно говорит и аргументация Плутарха в защиту брака с Исменодорой: никто,-- заявляет он,-- не бывает безначальным и вполне самостоятельным;

если "эфебом управляет гимнасиарх, юношей -- его поклонник, человеком зрелого возраста -- закон и стратег", то что удиви-

1 Плутарх. Любовные повествования, 2, 772e; 3, 773f.

тельного, когда "благоразумная жена как старшая руководит жизнью молодого мужа, полезная ему своим жизненным опытом [toi phronein mallon] и милая любовью [toi philtin] и душевной склонностью?"1.

Как мы видим, предмет диалога смещается сразу в двух направлениях.

Первый тематический сдвиг связан с самим ходом беседы: проблема выбора, который возлюбленный должен сделать между двумя любовниками, незаметно подменяется вопросом о предпочтительности одной из двух возможных форм любви, к мальчикам или к девочкам. Второе же смещение вызвано парадоксальным поворотом интриги, наделяющим отношения с женщиной тем же этическим потенциалом, что и отношения с мужчиной. Сквозь драматические перипетии диалога отчетливо проступает общий смысл: речь идет о необходимости выработать такую концепцию единой любви, которая бы не отвергала достоинств любви педерастической, но, напротив, включала бы их в более широкий и полный контекст, иначе говоря, в ту единственную форму, обеспечить которую в конечном счете, могут только отношения с женщиной, точнее, с супругой.

Можно, разумеется, воспринимать этот диалог как одно из тех широко распространенных риторических состязаний, в которых любовь к женщине и любовь к мальчикам противопоставляются затем лишь, чтобы определить победителя. Так истолкованный, он войдет в число наиболее пылких выступлений в защиту супружеской близости и брачных удовольствий;

вполне справедливо будет поставить его в один ряд со стоическими трактатами о браке -- у них много общих тем и формулировок. И все же главное здесь -- вовсе не поддержка брака или критика педерастии, но попытка уловить трансформацию древней Эротики. По сути дела, можно утверждать, что хотя ни прерывность, ни непреодолимость границы, ни отход от определяющих ценностей в практике aphrodisia и не получили признания, тем не менее разработка Эротики пошла по пути дуализма. Более того, этот дуализм в свою очередь был явлением двойственным и весьма сложным, поскольку, с одной стороны, .любовь "пошлая" (построенная преимущественно на половом акте) противопоставлялась любви благородной, чистой, возвы-

_____

1 Плутарх.. Об Эроте, 9, 754d.

шенной, "небесной" (в которой этот акт если не отменялся вовсе, то, по крайней мере, отступал в тень); с другой же стороны, отмечалась специфичность любви к мальчикам, устремления, форма, цели и следствия которой, если они действительно соответствовали истинной своей природе, считались отличными от тех, что присущи другим видам любви. Кроме того, эти два аспекта дуализма могли совмещаться, поскольку принято было считать, что "истинная" любовь к мальчикам чиста и свободна от "пошлой" жажды aphrodisia, возбуждающей и вожделение к женщине, и развратную тягу к мальчикам. Континуум сферы aphrodisia и бинарная структура Эротики,-- именно эта традиционная конфигурация ныне претерпевает изменения. Плутархов диалог свидетельствует о начале движения, которое завершится много позднее, когда сложится абсолютно унитарная концепция любви, в то время, как практику удовольствий рассечет строгая граница, отделяющая отношения между полами от однополых связей. Этот режим, подкрепленный унитарной концепцией сексуальности, позволяющей четко фиксировать диморфизм отношений и дифференцированную структуру желаний, в общем сохранился вплоть до наших дней.

Диалог Плутарха -- очевидная попытка выработать жестко организованную унитарную Эротику, четко ориентированную на модель отношений мужчина--женщина и даже муж-- жена. В перспективе этой единой любви (которая

полагается как таковая независимо от того, обращена ли она к женщинам или к мальчикам) педерастическая близость фактически оказывается дискредитированной, но строгая граница между гомо- и гетеросексуальным актами пока еще не проведена; это произойдет позднее. Все смысловые линии текста стремятся сойтись в точке такой эротической унификации. Она осуществляется и в ходе критической дискуссии ("двойственность" [Эрота]), и в .разработке единой теории (любви) и в ведении фундаментального понятия (Charts -- Харита, или "благость-и-склонность").

1. Изложение и критику традиционного "дуализма" можно представить достаточно кратко. Это воззрение явно отстаивают поборники любви к мальчикам. Впрочем, и Протоген, и Писий очень быстро покидают сцену, едва только мы узнаем о похищении Вакхона: время им отведено лишь для того, чтобы в по-

следний раз восславить дифференцированную Эротику, согласно которой любовь к мальчикам одновременно отличается от склонности к женщинам и превосходит ее в силу двух факторов: отношения каждого из этих видов любви к природе и роли удовольствия в обоих случаях.

Сторонники любви к мальчикам, разумеется, используют и широко известное давнее противопоставление искусственности женских ухищрений (благовония и наряды у одних, бритвы и притирания у самых бесстыдных) и естественности мальчиков, упражняющих тело в палестре1. Но главный их аргумент против любви к женщинам объявляет ее всего лишь естественной потребностью. "Женщина и мужчина,-- говорит Протоген,-- от природы нуждаются в даваемом ими друг другу удовлетворении", причем эта страсть подобна "влагаемому в нас природой влечению [orexix] к хлебу и другой пище" и необходима "для продолжения человеческого рода"; очевидно, что "отношение к женщинам или девушкам тех, кто к ним пристрастился" сродни отношению "мух к молоку или пчел к сотам или поваров к откармливаемым ими в темноте телятам и птицам" и столь же "далеко от Эрота, то есть любви"2. Естественность влечения к противоположному полу, конечно, еще не повод осуждать неизбежную практику плотской связи с женщиной, однако ценность поведения, в роде того, что повсеместно распространено в животном мире и основано на элементарной необходимости, несомненно, заметно понижается. Протоген упоминает о естественном характере отношений с женщиной затем, чтобы подчеркнуть их несовершенство и оттенить преимущества отграниченной от них любви к мальчикам, которая презирает необходимость и метит намного выше. Он так и не объясняет, чем же в его представлении является эта сверхприродная Любовь:

ведь Плутарх обращается к платонической тематике постольку, поскольку хочет интегрировать ее, назло любителям мальчиков, в унитарную концепцию любви.

Второе различие обусловлено ролью удовольствий. Страсть к женщинам неотделима от них; любовь же к мальчикам, напротив, противоречит своей сущности, если не отвергает удо-

---

1 Там же, 4, 751а, б, 752в.

2 Там же, 4, 750с-- d.

вольствий. Аргументы Протогена и Писия приводят в защиту этого тезиса можно считать стоическими. Действительно, отношения с женщинами "необходимы для продолжения человеческого рода", но природа, устраивая их, соединила удовольствие с половым актом. По этой причине "влечение", или "тяга", (orexix, horme), требующее от нас "удовлетворения", всегда готово стать "яростным" и "неудержимым", обратившись таким образом в "желание" (epithumia). Итак, к женщине, объекту вполне естественному, нас может привести, с одной стороны, "влечение", душевное движение, присущее нам "от природы", разумное, нацеленное на рождение потомства, призванное доставлять преходящие плотские удовольствия и удовлетворять потребности, а с другой стороны "желание", движение неистовое и по своей сути беззаконное, цель которого -- "наслаждение и удовлетворение"1. Очевидно, что ни первое, ни второе не имеет касательства к истинному Эроту: первое, потому что естественно и присуще животным; второе, потому что выходит за разумные пределы и привязывает душу к физическим наслаждениям.

Итак, из отношений между мужчиной и женщиной можно исключить самое возможность Эрота. "У истинного Эрота нет ничего общего с гинекеем",-- заявляет Протоген2, и эти слова поклонники мальчиков толкуют двояко: сексуальное желание, ради "полового удовлетворения" как бы низводящее "гинекей до Киносарга"*, не может быть признано соприродным любви;

с другой стороны, "честным женщинам не подобает ни влюбляться, ни быть предметом влюбленности", иначе говоря, выступать в роли любящих или любимых (eran, erastai)3. Следовательно, возможна лишь одна истинная любовь -- к мальчикам:

в ней отсутствуют недостойные удовольствие, она всегда обязывает к дружбе, которая неотъемлема от добродетели; более

_____

1 Там же, 4, 750d-- e.

2 Там же, 4, 750c.

* Киносарг (Белая собака) -- святилище Геракла близ Афин -- в устах Плутарха (точнее, Протогена, которому принадлежит данная реплика) символизирует развращенность и блуд: во-первых, здесь находился гимнасий для незаконорожденных детей афинских граждан; во-вторых (что важнее), в гимнасии этом учил Антисфен, и традиция (Диоген Лаэртский, Гесихий, Суда) единодушно связывает с ним имя школы киников.-- Прим. ред.

3 Там же, 6, 752b-- c.

того, "Эрот, утратив ожидание дружбы, не желает оставаться прежним и ублажать цветущую молодость, раз она не воздает ему душевным расположением, основанием для дружбы и добродетели"1.

Но эта традиционная аргументация получает достойный отпор: Дафней разоблачает педерастическое лицемерие. Любителю мальчиков хотелось бы считаться философом и мудрецом, точно не плакал Ахилл, вспоминая бедра Патрокла, а Солон не воспевал сладость "бедер и уст" цветущих юношей; несомненно, он только ждет удобного случая: ведь ночью, когда все спят, "сладка добыча, если страж глаза сомкнул". Мы сталкиваемся с дилеммой: либо

aphrodisia несовместны с дружбой и любовью, и тогда любители мальчиков, которые украдкой наслаждаются вожделенным телом, утратили достоинство любви;

либо следует признать, что физические удовольствия присущи и дружбе и любви, и в этом случае незачем исключать из них отношений с женщинами. Но Дафней на этом не останавливается. Он вспоминает также о другой важной альтернативе поведению любовников и их стремлению испытать наслаждение:

если эромен добродетелен, то нельзя получить удовольствия, не прибегнув к насилию; если же он доступен, то приходится признать его существом женоподобным2. Выходит, нет нужды понапрасну искать в склонности к мальчикам самую лучшую модель всякой любви; скорее уж здесь нечто в роде позднего ребенка, появившегося на свет "как бы у престарелых родителей": это дитя "незаконного и темного происхождения" "воздвигает гонение на законного и старшего Эрота"3. По крайней мере, утверждает Дафней, любовь к мальчикам и любовь к женщинам "происходит от одного и того же Эрота"4.

Но настоящая разработка общей теории любви развернется после ухода первых противников,-- точно для того, чтобы достичь главной цели беседы, необходимо было прежде устранить это столь хорошо знакомое разногласие. До сих пор, замечает Пемптид, спор касался частных вопросов; теперь время направить его на общие темы.

_____

1 Там же, 4, 750e.
2 Там же, б, 751d-- e.
3 Там же, б, 751f.
4 Там же, 5, 751e.

2. Центральную часть диалога составляет похвальное слово Эроту, по образцу традиционного энкомия в честь божества*:

устанавливается его истинно божественная природа (Плутарх здесь опровергает эпикурейские по духу тезисы Пемптида, утверждавшего, что боги суть только наши страсти, и показывает, что владеющая нами любовь есть лишь непременное следствие божественной эротической силы), его мощь сравнивается с мощью других богов (важное место, поскольку в нем показано, что Эрот, во-первых, выступает необходимым дополнением Афродиты, на долю которой в противном случае выпадают одни только чувственные наслаждения, ценою не более драхмы;

а во-вторых, вопреки устоявшемуся мнению, он "превосходен" и в Аресовых делах: охваченные взаимной страстью, любовники доблестно сражаются с противником, и скорее падут в бою, нежели позорно побегут на глазах друг у друга). Описывается благосклонность Эрота к людям, его благотворное воздействие на них: легкомысленного он делает рассудительным, а робкого мужественным, мелочного щедрым, предупредительным и великодушным, угрюмого и мрачного приветливым и общительным, наполняя души разумением, свободолюбием, благородством и привлекательностью; подобные превращения суть явная одержимость богом, демоническое волнение духа. Завершается похвальное слово ссылкой на египетские мифы и сопоставлением их с новым изложением платонической теории.

Примечательно, что все элементы этого "энкомия" восходят к традиционной педерастической Эротике. Примеры, большей частью, повествуют о любви к мальчикам или заимствованы у Сапфо (Алкестида и Адмет -- едва ли не единственное исключение). По сути дела, Плутарх чествует Эрота как бога мужской любви, и вместе с тем время зовет себя хоревтом любви женской. Таким образом он пытается проиллюстрировать тезис Дафнея: "Если рассудить по правде, то надо признать, что любовь к мальчикам и любовь к женщинам происходит от одного и того же Эрота"1.

---

* Здесь необходимо помнить, что традиционных энкомиев в честь Эрота как раз и не было, что вполне осознавала греческая мысль (см., например, Еврипид. Ипполит, 538-- 540; Платон. Пир, 177b-- d). Создателем образцового quasi-энкомия Эроту был Платон (речи Федра, Павсания, Эриксимаха и др. в Пире).-- Прим. ред.

1 Там же, 5, 751e-- f.

Кажется, именно здесь заключено смысловое ядро диалога. Маленькая комедия "педерастического" умыкания Вакхона Исменодорой служит только непосредственным фоном и иллюстрацией. Все, что Эротика мальчиков ставила себе в заслугу и противопоставляла низменной любви к женщинам, этот диалог старательно воспроизвел, стремясь ничего не упустить из великой педерастической традиции, но в результате выработал общую форму, способную вместить как ту, так и другую любовь, и, в частности, применимую не только к описанию близости с женщиной, но даже и "брачного сочетания".

После вмешательства Зевксиппа, вероятно, нападавшего на супружескую любовь, но уже не с точки зрения педерастии, а с позиций эпикуреизма (эта часть рукописи утрачена), Плутарх вновь берет слово, чтобы определить три главных пункта [своей концепции]. Прежде всего он подчеркивает, что "источники зарождения любви принадлежат не одному какому-нибудь полу, а одинаково обоим", и если перед нами истинная любовь, она выкажет себя и явит свою мощь в отношениях между разными полами столь же действенно, как и в случае однополой связи. Мы можем избрать эпикурейский подход, предположив "образы, которые проникают в тело подверженных Эроту, приводят в движение и возбуждение его состав и стекаются в семя вместе с другими атомами", но какие у нас основание считать, будто они "происходят" только от мальчиков, отказывая в этом женщинам1? Вполне уместен и платонический подход, к которому склоняется Плутарх: что препятствует им,-- говорит он о "прекрасных и священных воспоминаниях", возвращающих нас к "божественной и истинной олимпийской красоте и окрыляющих душу",-- происходить от девушек и женщин, так же, как от мальчиков и юношей, если "сквозь свежесть и привлекательность внешнего образа просвечивает чистая и благородная душа", когда тот, кто способен это воспринять, "распознает в прекрасных и чистых телесных очертаниях прямые и нерушимые следы светлой души"2? Касаясь вопроса о "добродетели" (arete), в которой традиционная Эротика мальчиков усматривала одно из главных своих преимуществ перед склонностью к

---

1 Там же, 21, 7ббe.

2 Там же. 21, 7ббe-- 767a.

219

женщинам, Плутарх показывает, что качество это не признает разницы между полами: "Говорят, цветущая внешность -- это "цвет добродетели". Нелепо же думать, что женщина не может иметь и признаков природной добродетели. <...> Обоим полам присущи одни и те же черты"1.

Плутарх утверждает, что дружба, которую педерасты числили только за любовью к мальчикам, свойствена и отношениям мужчины с женщиной, по крайней мере (и это уточнение решающее), со своей женой. Супружество -- вот единственная форма связи между полами, допускающая дружбу. То, как Плутарх характеризует здесь о брак, отчасти напоминает Наставление супругам. На протяжении всей совместной жизни супруги должны хранить сопричастность одной общей участи, уважать друг друга и со-вмещать свои существования (здесь игра слов: stergein -- уважать, любить, и stegein -- вмещать, хранить) во взаимном благоволении (eunoia), возникающем под действием времени и привычки и необходимости; стремясь достичь полной общности и преодолеть "раздельность тел", они "постепенно сводят и сплавляют свои души, не желая быть двумя и не считая себя двумя"2. Наконец, им требуется и взаимная терпимость, самообладание и сдержанность, sophrosune "отвращающая" душу от других влюбленностей.

В этом пункте "наложение" эротической теории на практику супружеской жизни особенно интересно, поскольку предлагает представление о высокой ценности брака, однако весьма отличное от стоического. Так, Плутарх противопоставляет "терпимости", которая воспитывается "извне", под воздействием совести, стыда и страха перед законами, добродетели, порожденные Эротом: это он, воспламенив супругов страстью друг к другу, приносит им "самообладание, постоянство, доверие", внушает влюбленным душам "совестливость, сдержанность и спокойствие", он придает им "скромный образ" и делает "послушными только одному". Здесь легко обнаружить черты педерастического Эрота, наделяющего души любовников добродетелью и чувством меры и полагающего принцип сдержанности, который самых совершенных, таких, как Со-

_____

1 Там же, 21, 7б7Ь-- с.

2 Там же, 21, 767d-- е.

220

крат, например, заставлял таить и смирять желание в присутствии тех, кого они любят. Плутарх перенес на супружескую пару признаки, долгое время считавшиеся принадлежностью только однополой philia.

И все же, обещая построить общую теорию любви, применимую как к отношениям с женщинами, так и к отношениям с мальчиками, Плутарх несколько лукавит: вопреки призыву Дафнея и собственным намерениям, он так и не переходит от любви частной к любви общей. Он отнимает у эротики мальчиков ее фундаментальные и традиционные свойства, но применяет их не ко всему множеству возможных форм любовной связи, а только к супружеской близости.

3. Такова подлинная задача диалога: показать, что эта уникальная цепь

любви, достигающая полноты воплощения в браке, невозможна (по крайней мере, несовершенна) в отношениях с мальчиками. И хотя на присущую этим отношения систему традиционных ценностей пытались порой еще опереться в поисках модели общей концепции любви, значение их, в конечном счете, неуклонно падало, и они оказывались все более несостоятельными в сравнении с любовными отношениями между мужем и женой.

В чем же усматривал их неполноценность Плутарх? Коль скоро есть дуалистическая эротика, различающая любовь истинную, чистую с любовью ложной, физической, отказ от aphrodisia не только возможен, но и необходим для того, чтобы плотская связь перешла в любовь как таковую. Но построение общей эротики, устанавливающей тесную взаимосвязь Эрота и Афродиты, переворачивает проблему: выпадение aphrodisia из обязательного условия превращается в препятствие. Плутарх ясно говорит об этом: если Афродита без Эрота означает лишь преходящее наслаждение, которое можно купить за драхму, то и Эрот без Афродиты, без телесного общения и удовольствий плоти, столь же ущербен: подобно опьянению без вина, вызываемому напитками из смокв или ячменя, он способен только возбуждать, "не принося плода [akaron} и завершения [ateles], а только пресыщение и отвращение"1.

_____

1 Там же, 5, 7б2b.

Итак, совместима ли любовь к мальчикам с aphrodisia? Нам известен следующий аргумент1: либо половая связь ["сочетание мужского с мужским"] возникает вследствие обмана или насилия, жертвы которого не могут питать к тем, "кто ими так злоупотребил", никаких иных чувств, кроме злобы, ненависти и жажды мести, либо в нее вступают добровольно, по причине "развращенности и женоподобия", позволяя "покрывать и засевать себя наподобие четвероногих" (hedomenos toi paschein)*, и тогда перед нами "гнусное извращение", которому предаются люди, недостойные "доверия, уважения и дружбы" . Здесь Плутарх возвращается к "дилемме эромена": изнасилованный, он озлобляется, а его доступность вызывает презрение. Традиционные противники педерастии на этом останавливаются. Но Плутарх в своем анализе идет дальше, стремясь понять, в чем заключается недостаточность мужской любви и что здесь препятствует Эроту и Афродите достичь гармонического единства, подобно тому как в супружеском общении душевная связь сочетается с физическими удовольствиями. Такую недостаточность Плутарх определяет одним словом: отношения с мальчиками суть acharistos.

Термин charis, неоднократно возникающий в ходе диалога, пожалуй, один из ключевых в Плутарховой рефлексии. Он со всей торжественностью вводится в текст с самого начала, еще до построения "великой теории единого Эрота". Первым к нему прибегает Дафней как к "важнейшему свидетельству" в пользу своего тезиса : согласное с природой общение с женщинами, говорит он, должно "в еще большей мере" нежели "противное природе общение с мужчинами" через charis вести к дружескому расположению (eis philian). Дафней так озабочен значением этого понятия, что тотчас пытается определить его, заручившись авторитетом великих поэтов: charis -- это расположение женщины, ее согласие на общение с мужчиной, признак

1 Плутарх приводит его в развитие мысли Дафнея (5, 751d-- e).

* Дафней здесь обыгрывает, искажает и перетолковывает следующие слова из второй речи Сократа в платоновском "Федре": "Человек <...> испорченный не слишком сильно стремится <...> к красоте самой по себе, <...> но, преданный наслаждению, пытается, как четвероногое животное, покрыть и оплодотворить" (Платон. Федр, 250e).-- Прим. ред.

2 Плутарх. Об Эроте, 23, 768d.

3 Там же, 5, 751 c.

половой зрелости, по Сапфо*; это "благосклонность", в отсутствие которой плотская связь может привести, как писал Пиндар, к нежеланному и оттого как бы "безблагодатному"** потомству: так Гефест родился от Геры "без Харит" (апеи chariton)1. Назначение этой "благосклонности" очевидно: именно она призвана преобразовать сексуальные связи (с их двумя полюсами активности и пассивности, определенными природой), в отношения взаимного благорасположения и доброжелательства, совместив тем самым физическое удовольствие с дружбой.

После такого предварительного представления charts и повторного ее упоминания в контексте унитарной доктрины любви, собеседники возвращаются к рассмотрению этого вопроса под конец диалога; именно charis выступает в качестве различительного признака, позволяющего разграничивать любовь к мальчикам с любовью к женщинам, совершенная форма которой,-- и только она одна,-- способна благодаря присущему ей началу согласия и благосклонности совместить использование удовольствий Афродиты с добродетелью дружбы. Но Плутарх не считает такое сочетание простым результатом терпимости, оставляющей в супружеских отношениях место для более или менее утилитарного полового акта (нацеленного, например, на зачатие детей). Напротив, он признает его краеугольным камнем чувственных отношений, одушевляющих супружеский союз. Именно постольку, поскольку благодетельное согласие исключает самое возможность какого-либо насилия, обмана или же порочной доступности, удовлетворение сексуальных потребностей может лежать в основании любовной взаимности, так необходимой супругам: эта физическая близость -- "источник дружбы, как приобщение к великим таинствам". И радость телесного общения здесь менее важна, сразу добавляет Плутарх, нежели "возрастающее от него с каждым днем" взаимное ува-

* Стих Сапфо, который цитирует Плутарх, обращен к девушке, еще не достигшей брачного возраста: "Ты показалась мне маленькой девочкой, чуждой Харитам".-- Прим. ред.

** В оригинале "disgracieux" (некрасивый, неприятный, "неграциозный"). Следует помнить, что Фуко учитывает и латинский эквивалент греческого именования Харит-Граций -- Gratia, а также французское Grace,-- расположение, обходительность, изящество, но и милость, благодать etc.-- со всеми его профанными и сакральными коннотациями.-- Прим.. ред.

1 Там же, 5, 751d.

жение (time), благорасположение (charis), приязнь (agapesis) и доверительная желанность (pistis)1.

Основополагающая роль и порождающая функция физического удовольствия получает и официальное историческое подтверждение,-- Плутарх нашел его в законодательстве Солона, который предписывал супругам "сближаться с женами не реже чем трижды в месяц". В жизнеописании Солона этот закон касается мужа богатой сироты, способной к деторождению, и вызван потребностью в наследниках, которым можно передать патримоний. Но "если даже и не родятся от этого дети", добавляет Плутарх, такие упорядоченные свидания суть "знак уважения и любви" со стороны мужа по отношению к "целомудренной жене"; рассеивая постоянно накопляющееся недовольство, они не дают супругам совершенно охладеть друг к другу из-за ссор2. Тезис о сексуальных отношениях как основании регулярной близости и залоге доброго согласия Плутарх еще отчетливее формулирует в диалоге Об Эроте, наделяя их способностью восстанавливать крепость супружеских уз, что несколько напоминает подтверждение силы договоров: "Солон показал себя мудрым законодателем в вопросах брака, предписав сближаться с женами не реже чем трижды в месяц, не ради наслаждения, а с тем, чтобы, обновляя брак, освободить его от набирающихся при взаимной благожелательности в повседневной жизни разногласий -- наподобие того как государства время от времени возобновляют свои дружественные договоры"3. Следовательно, плотское удовольствие составляет самое ядро матримониальной связи как принцип и залог любовных и дружеских отношений, обосновывая их и придавая им силу, точно пакту о со-существовании. Когда же Плутарх говорит о "болезненности" начальных отношений между супругами, он показывает, что такие "ранения" или "укусы" необходимы для создания прочной и длительной супружеской общности. Выстраивается целый метафорический ряд: дерево, к которому прививают привой, стремясь получить плоды, и тем самым ранят; дети и юноши, тяготящиеся начатками знаний, впоследствии та-

_____

1 Там же, 23, 7б9а.

2 Плутарх. Солон, 20, 6.

3 Плутарх. Об Эроте, 23, 769а-- b.

ких полезных, и, наконец, смесь двух жидкостей, после недолгого кипения и помутнения образующая спокойный, чистый и прочный устой, новую жидкость, два компонента которой ничто уже не может разъединить (вспомним, что о di'holon krasis речь идет и в Наставлениях супругам)1. Некоторое страдание, волнение и смятение неизбежны на первых порах брака; но в них залог создания новой устойчивой общности.

Так Плутарх приходит к очень важной формуле: "В браке большее благо любить, чем быть любимым"2. Значение этого тезиса становится понятным, если вспомнить, что традиционная эротика всегда подчеркивала полярность любящего и возлюбленного и неизбежную асимметрию их взаимоотношений. В нашем случае главенствующим элементом по вполне понятным причинам становится двойная активность любви, связующей обоих супругов, она-то и представляет собой объединяющий их принцип взаимности: поскольку и

муж и жена питают чувство любви, каждый их них принимает любовь другого, выказывая благосклонность к ее знакам, и, следовательно, любит быть любимым. Таким образом, эта двойная активность представляет собой и принцип верности: каждый из двоих может принять в качестве правила поведения и основания усмирять свои желания ту любовь, которую он испытывает к другому, ведь любящий старается избежать всего, что "увечит и губит брак"3.
Такой союз обязан своей силой и устойчивостью схеме обоюдной любви, когда, с точки зрения Эрота, каждый из двоих обязательно выступает в качестве активного субъекта; благодаря этой взаимности в акте любви половые отношения обеспечиваются обоюдным чувством и согласным взаиморасположением. Рядом с такой моделью отношений практика мужской любви, с ее отчетливо выраженным различием между эрастом и эроменом, дилеммой пассивности и неизбежной недолговечностью юности, определенно являет свою неадекватность. Корни ее ущербности, прежде всего, в отсутствии взаимной и сим-

_____

1 Там же, 24, 769c-- f*

* Ср. Наставления супругам, 34, 143c: "Словно жидкости, которые <...> смешиваясь, растворяются друг в друге без остатка, вступающие в брак должны соединить и тела, и имущество, и друзей, и знакомых",-- Прим. ред.

2 Плутарх. Об Эроте, 23, 769d.

3 Там же, 23, 769d-- e.

метрической любовной активности; следовательно, ей не достает внутренней упорядоченности и устойчивости, присущих супружескому союзу. Она лишена той "благорасположенности", которая позволяет aphrodisia совмещаться с дружбой, составляя тем самым совершенный и завершенный род Эрота. Педерастия, мог бы сказать Плутарх, это "безблагодатная" любовь, любовь "без Харит".

Итак, текст Плутарха свидетельствует о появлении эротики, во многом существенно отличной от той, которую признавала и развивала греческая цивилизация. Впрочем, отличной невполне, поскольку, как показывает центральная часть диалога, похвальное слово Эроту, в ней по-прежнему и неизменно главную роль играют традиционные понятия. Плутарх использует эту платонизированную эротику для того, чтобы получить результаты иные, нежели те, с которыми ее обычно ассоциировали. Долгое время она указывала на сосуществование двух противоположных форм любви (низкой, пошлой, занятой aphrodisia, с одной стороны, и возвышенной, духовной, направленной на заботу о душе, с другой) и устанавливала между ними некоторое единство, так как только вторая считалась истинной, первая же воспринималась как ее земная тень и симулякр. Плутарх применил эти платонические представления в эротике, которая стремилась к единому Эроту, сочетавшему в себе любовь к женщинам с любовью к мальчикам и допускавшему aphrodisia; но в конце концов такое единство потребовало отказа от педерастии как от любви, лишенной charts. Если дуалистическая эротика, занятая вопросом об истине и симулякре и призванная сущностно обосновать любовь к мальчикам (правда, ценой исключения aphrodisia}, то у Плутарха, как мы видим, формируется новая стилистика любви. Стилистика эта монистическая: допустив aphrodisia, она использует их в качестве критерия, позволяющего признать полноценной лишь любовь супружескую, а отношения с мальчиками исключить как ущербные; им более нет

места в этой единой интегративной цепи, где взаимность в использовании удовольствий оживляет любовь.

2. ПСЕВДО-ЛУКИАН

Две любви, автором которых считается Лукиан*,-- текст определенно более позднего происхождения1, относящийся к весьма распространенному жанру "пересказанных" (то есть включенных в рамочную форму изложения) диалогов. Некто Феомнест, который вожделеет и к женщинами, и к мальчикам (его любовные увлечения возрождаются с новой силой, едва успев угаснуть, и числом уже превышают головы Гидры), ропщет на Афродиту: с тех пор, как он из ребенка стал эфебом, эроты гонят его "от одной страсти к другой", хотя он не потомок Солнца, и ему не свойствена грубая спесь Ипполита. Он чувствует, что равно "подвержен обеим страстям" и, не в силах решить, к какой из двух лучше стремиться, просит Ликина, свободного и от той, и от другой, выступить беспристрастным арбитром и помочь ему сделать правильный выбор. К счастью, Ликин хранит в памяти посвященный этой теме диалог, один из участников которого любил исключительно мальчиков, а "женские ласки" считал "погибелью", второго же безудержно влекло к женщинам. Ликин готов пересказать их спор, но предупреждает Феомнеста, что хотя его изложение и может показаться шутливым, Харикл и Калликратид, речи которых сейчас прозвучат, беседовали вполне серьезно.

Нужно ли говорить, что последнее уточнение нельзя понимать буквально? Собеседники, возможно, и были серьезны, но Псевдо-Лукиан, несомненно, иронизирует, описывая их напыщенную и тяжеловесную аргументацию. Эти блестящие сцен-

---

* Об авторстве диалога см. прим. ред. на С. 167 настоящего издания.-- Прим. ред.

1 Об этом сочинении см. R. Bloch. De Pseudo-Luciani Amoribus, 1907; Мак-Леод (Mac Leod) в предисловии к лебовскому изданию датирует его нач. IV в.; Бюффер (F. Buffiere. Eros adolescent.-- P. 481) считает, что он относится ко II в.

ки суть пародии на типичные речи "Сторонника женщин" или "Поклонника мальчиков". Традиционные аргументы, неизбежные цитаты, ссылки на философские воззрения древних, риторические украшения...-- автор веселится, описывая своих невозмутимых спорщиков. В связи с этим следует отметить, что педерастический дискурс здесь намного тяжеловеснее, претенциознее, "барочнее", нежели проникнутые строгим стоическим духом стилистически более выдержанные выступления в пользу женщин. Поэтому в финальной части диалога,

когда Феомнест заключает, что, как не суди, а все сводится к поцелуям, ласкам и попыткам залезть под плащ к объекту своей страсти, ирония направлена, главным образом, против апологетов мужской любви. Но иронический подход к поставленной проблеме не в силах скрыть всей ее серьезности. И сколько бы ни потешался Псевдо-Лукиан, рисуя "теоретико-дискурсивные" портреты этих двух поборников любви, риторический профиль которых может показаться слишком "нарочитым", нам все же не остается ничего иного, как допустить, что именно такой и была в самых ярких своих проявлениях современная автору традиция "эротической аргументации", так глубоко укорененная в эллинистической культуре.

Одно обстоятельство поражает с самого начала беседы, пересказанной Ликином для того, чтобы наставить друга, заплутавшего меж двух видов любви, на путь истинный: диалог, заканчивающийся несколько двусмысленным выводом в пользу "мальчиков", проходит не под знаком Эрота, общепризнанного покровителя такого рода отношений, но под опекой Афродиты: место действия сцены, восстановленной Ликином, по его собственному утверждению, вплоть до мельчайших подробностей,-- книдский храм богини, в котором находилась посвященная ей .знаменитая статуя Праксителя. Впрочем, это не мешает защитнику мальчиков и их любовников по традиции взывать к Эроту, "небесному богу", "предводителю таинств любви", когда того требует развитие беседы. Что же касается поборника "женских ласк", то он, естественно, ищет поддержки у Афродиты. Таким образом, Книдская богиня, в некотором роде, председательствует на этой тяжбе и, одновременно, как бы состязается с Эротом, своим традиционным напарником-соперником. Причины этого ясны: через весь диалог проходит тема физических

удовольствий. Именно aphrodisia волнуют Феомнеста, которого в равной степени влечет прелесть девушек и красота мальчиков. Именно aphrodisia достанется последнее слово, и смех увенчает чрезмерно целомудренную речь. Но и поводом к полемике Харикла и Калликратида также стало физическое удовольствие, послужившее сюжетом знаменательного анекдота:

юноша, страстно влюбленный в мраморное творение Праксителя, остался на ночь в храме и осквернил статую, но, утоляя свою страсть, совокупился с ней как с мальчиком'. Рассказ об этой истории, такой традиционной, вызывает не менее традиционный спор: возможно ли счесть столь кощунственный акт, коль скоро он обращен к Афродите, данью уважения богине, которой покорны удовольствия женской плоти? Совершенный подобным образом, не свидетельствует ли он против самой же Афродиты? Двусмысленный акт! И нужно ли эту богохульственную почесть, это оскверняющее почтение относить на счет любви к женщинам или же на счет любви к мальчикам?

Итак, вопрос, проходящий через весь диалог, пусть даже и кажется порой, что о нем забывают за более высокими предметами, таков: какое место занимают сексуальные удовольствия в практике каждого из двух видов любви, какова их истинная роль и надлежащая форма? Ответ на этот вопрос и будет тем дискриминантом, который обеспечит мужской любви недолгий триумф на философских небесах, очень скоро скомпрометированный иронией действительности.

Следуя жесткой композиции диспута, ораторы поочередно берут слово и в пространных речах отстаивают тот род любви, который каждый из них находит предпочтительным; безмолвный свидетель (Ликин) рассудит это "состязание" и

определит победителя. Хотя "мальчишеская" речь Калликратида гораздо цветистее и продолжительнее речи Харикла, структура обеих апологий совершенно одинакова, аргументы сменяют друг друга в одном и том же порядке и располагаются таким образом, что каждому доводу одного собеседника отвечает довод другого. Обе речи состоят из двух частей; предмет первой -- природа любви, ее происхождение и основание в мироздании; вторая же отвечает на вопрос о том, какие удовольствия сулят различ-

1 Лукиан. Две любви, 16-- 17.

ные роды любви, какой должна быть их форма и ценность. Мы не станем прослеживать последовательное развитие двух этих линий, но по очереди рассмотрим упомянутые вопросы, чтобы показать, как, каждый по-своему, отвечают на них сторонник любви к женщинам и любитель мальчиков.

1. Хариклова речь "в защиту женщин" исходит из мировосприятия, общая тональность которого, несомненно, выдержана в духе стоицизма1: природа определена здесь как сила, которая, "сочетав первичные стихии мироздания", из их взаимного смешения "породила все живое и одушевленное". Кроме того, продолжает Харикл, в хорошо знакомых нам выражениях повторяя известную доктрину, она установила и преемственность поколений2: "зная, что мы сотворены из смертной материи и что краток срок жизни, предназначенный каждому", природа "устроила" (emechanesato) так, что "гибель одного служит рождению другого". Умершее она "соразмерно возмещает рождающимся, чтобы мы вечно жили, сменяя друг друга". С той же целью совершив разделение полов, "мужскому полу она дала в удел выделение семени", а женский "сделала как бы вместилищем рождающегося" и наделила каждый из них "взаимным влечением" (pothos), установив "нерушимый закон, чтоб и тот, и другой пол оставался верен своему естеству". В результате, "лишь общенье мужчин с женщинами до сих пор сохраняет в непрерывной смене поколений человеческую жизнь бессмертной", но "ничто не может родиться от одного существа", и "ни один мужчина не может похвалиться, что рожден мужчиной". Так Харикл прочно укореняет в общемировом порядке,-- там, где связаны в один узел смерть, рождение и вечность,-- природу, присущую каждому полу, и соответствующее каждому из них удовольствие. Не подобает ни "женщинам вести себя вопреки своей природе, как мужчины", ни "мужчинам непристойно изнеживаться". Попытки избежать такого установления не просто посягают на природные свойства человека, но и наносят ущерб всеобщей связи вселенской необходимости.

1 Речь составляет параграфы 19-- 28. Прехтер (Praechter) в своем исследовании об Иерокле (С. 148) настаивает на стоическом характере фрагмента. Р. Блох усматривает здесь неопифагорейскую проблематику.

2 Лукиан. Две любви, 19.

Вторым критерием естественности в речи Харикла является состояние человечества при его зарождении1. Стремление приблизиться к

богам, опирающееся на добродетель, способность жить и думать подобно героям, соразмерность в браке и благородное потомство -- таковы были четыре свойства, отличавшие этот возвышенный способ существования и обеспечившие его соответствие природе. Но вскоре начался упадок, все более и более глубокий; Харикл выделяет его этапы: поначалу "люди спустились с этой высоты в пучину удовольствий" и проложили "странные и невиданные пути к наслаждению" (следует ли под этим понимать формы половых отношений, не ведущие к зачатию, или удовольствия, получаемые вне брака?), а затем "сластолюбие, которое дерзает на все", преступило законы самой природы, "взглянув на мужчину как на женщину" (во всяком случае, это единственная форма "дерзости", упомянутая в тексте). Но прежде, чем стал возможен столь противный природе акт, в отношения между мужчинами должны были вторгнуться насилие и ложь: тираническая власть и искусство убеждения ("бесчестное обольщение").

Третий признак естественности Харикл находит в животном мире2. Установления природы царят там безраздельно и неограниченно: ни львы, ни быки, ни бараны, ни кабаны, ни волки, ни птицы, ни рыбы не знают влечения к своему полу;

для них "незыблемы остаются законы провидения". Мудрости животных оратор Псевдо-Лукиана противопоставляет доподлинное "зверство" людей, которое ставит их ниже прочих живых существ ("именно вы негодные звери"), хотя им суждена была высшая участь. Это человеческое скотство, обозначенное у Харикла целым рядом характерных терминов: "порыв", но и "невиданный порок", "слепая бесчувственность" (anaisthesia), представляет собой "двойной грех" еще и постольку, поскольку побуждает, "избегая того, за чем следует гнаться", вожделеть к тому, "чего следует избегать"... В противоположность животным, которые послушны закону и верны назначенной им цели, мужчины, вступая в связь с мужчинами, являют все признаки одержимости страстью: неконтролируемое неистовство,

_____

1 Там же, 20-- 21.

2 Там же, 22.

необузданную тягу к насилию, болезненное возбуждение, ослепление, не позволяющее взглянуть в лицо действительности, наконец, неспособность к решению задач, стоящих перед родом людским.

Иначе говоря, спроецировав любовь к мальчикам поочередно на три оси природной системы координат,-- общий порядок мироустройства, изначальное состояния человечества и разумную целесообразность поведения,-- Харикл устанавливает, что она нарушает мировой порядок, порождает насилие и обман и, .наконец, губительна для целей человеческого бытия. Космологически, "политически" и морально этот тип отношений противен природе.

Отвечая в соответствующей части своей речи на все вышеизложенное, Калликратид не столько выдвигает аргументы, которые бы опровергали выводы его противника, сколько предлагает совершенно отличную от предыдущей концепцию мира и рода человеческого, его истории и высших связей, соединяющих людей между собой. Идее предусмотрительной природы-"механика", которая, разделив полы, "устроила" деторождение и смену поколений, чтобы подарить тем самым всему человечеству бессмертие, несвойственное отдельной особи, здесь противопоставлен образ мира, возникшего из хаоса, первобытного

беспорядка, "неясную расплывчатую бесформенность" которого победил Эрот, создатель всего, что имеет душу и всего неодушевленного, вложивший в сердца людей "прекрасное единодушие" и даровавший им "высокое свойство дружбы". Харикл находит в отношениях мужчины и женщины уловку искусной природы, в обход смерти установившей преемственную "связь времен". Калликратид же в любви к мальчикам усматривает связующую силу которая, соединяя и согласовывая, торжествует над хаосом1.

С этой точки зрения история мира воспринимается уже не как поспешное забвение законов природы и погружение в "пучину наслаждений", но, скорее, как постепенное высвобождение из-под гнета "необходимого", то есть простых, насущных потребностей2. Изначально человек был стеснен нуждой -- ис-

1 Там же, 32.
2 Там же, 33-- 35.

кусства и науки (technai, epistemai) позволили ему облегчить это тягостное бремя и обеспечить себя лучше: люди научились ткать одежду и строить дома. Таким образом, любовь к мальчикам против отношений с женщинами -- то же, что и тканое платье против звериных шкур или зодчество против пещерных жилищ. Женщины необходимы были "в древности", чтобы не "погиб" род человеческий. Любовь же к мальчикам, напротив, получила развитие довольно поздно ("в наш век"), однако она свидетельствует вовсе не об упадке человечества, как считает Харикл, но о его подъеме, который должен утолить "благородную жажду прекрасного" и тягу к новому знанию. И действительно, когда человек, овладев великим множеством полезных искусств и умений, уже ничего не оставлял неисследованным, родилась божественная философия, а с ней и педерастия. Оратор Псевдо-Лукиана говорит о рождении этой двойни не очень внятно, но его речь изобилует недвусмысленными указаниями, вполне достаточными для того, чтобы любой читатель смог без труда понять суть дела. Он неявно исходит из оппозиции, противопоставившей передачу жизни с помощью связи между полами, передаче "искусств" и "наук" путем воспитания, обучения и установления близости ученика к учителю. Когда отделившаяся от частных исскуств философия начала задаваться вопросом относительно всякой вещи, она в поисках средства, которое позволило бы ей передать потомкам накопленные знания, открыла любовь к мальчикам,-- по существу, любовь к душам прекрасным и добродетельным. Понятно теперь, почему поучительные примеры из жизни животных, которые адресует Калликратиду его соперник, вызывают у того в ответ лишь смех1; да и в самом деле, если львы не сходится с себе подобными, а медведи не вожделеют к медведям, разве из этого со всей очевидностью обязательно следует, что человек, дескать, исказил свою природу, тогда как у животных она осталась нетронутой? Не вернее ли будет заключить, что "существам, лишенным разума" и "неспособным мыслить", "недоступно то, что люди избирают разумным суждением",-- иначе говоря, философия и радости дружбы?

1 Там же, 36.

Очевидно, что аргументы Калликратида едва ли оригинальнее суждений Харикла. Общие места опошленного стоицизма, .с одной стороны, смесь элементов платонизма и эпикуреизма, с другой?1 Несомненно. Но ведь трудно не признать, что такое сопоставление двух родов любви -- как нельзя лучший повод для риторических упражнений с традиционной аргументацией. Банальность рассуждений и Харикла и Калликратида, иногда, впрочем, весьма изящно орнаментированная, безусловно, свидетельствует о том, что им отведена роль своеобразной философской геральдики: платонизирующий поклонник мальчиков защищает цвета Эрота, тогда как любитель женщин, тяготеющий к стоикам, выступает под взыскательным знаменем природы. Разумеется, отсюда не следует, будто стоицизм осуждал педерастию, а платонизм ее отстаивал, отвергая, в свою очередь, брак. Известно, что сами эти доктрины смотрели на дело иначе, и во всяком случае, все было не так просто. Но на основании имеющихся в нашем распоряжении документов приходится констатировать то, что следовало бы назвать "ассоциацией по предпочтению". Мы сталкивались с этим в предыдущей главе: искусство супружеского жизни более всего своим развитием обязано рефлексии стоического толка и ориентации на определенную концепцию естественного, на представление о фундаментальных потребностях природы, о предусмотренных ею месте и назначении каждого живого существа, и общем плане непрерывной преемственности и последовательной смены поколений, о состоянии изначального совершенства, от которого род человеческий впоследствии отпал, вступив на порочный путь извращенного распутства. Именно из этого источника будет обильно черпать христианская мысль, когда ей понадобится разработать собственную этику матримониальных отношений. Подобно этому, пристрастие к мальчикам, практикуемое как образ жизни, консолидировало и воспроизводило на протяжении столетий совсем иной теоретический ландшафт: космическая и индивидуальная сила любви; восходящее движе-

---

1 Прехтер в цитированном сочинении настаивает на эпикурейских аспектах выступлений Калликратида. Но Р. Блох утверждает, что космогония, изложением которой открывается его речь, не совсем характерна для эпикуреизма. С другой стороны, иногда встречаются и совершенно очевидные платонические аллюзии, как, например, в параграфе 49.

ние, которое дает человеку возможность вырваться из тисков насущных потребностей, приобретение и передача знания при участии интенсивных форм и сокровенных уз дружбы. Спор женской любви с любовью мужской,-- это нечто большее, нежели просто азартная литературная игра; но это и не конфликт между двумя формами сексуального влечения, борющимися за преобладание или возможность проявления соответствующей страсти. Это столкновение двух форм жизни, двух стилистических манер в использовании удовольствий и философских дискурсов, сопровождающих этот выбор.

2. В каждой из речей и Харикл, и Калликратид, рассмотрев тему "природы", обращаются к вопросу об удовольствии, который, как нам известно, всегда был узким местом педерастической практики, описываемой в категориях дружбы, привязанности и благотворного воздействия одной души на другую.

Говорить об "удовольствии" с любителем мальчиков значит уже тем самым оспоривать его. Именно так видится дело Хариклу. Он берется разоблачить педерастическое лицемерие. Разоблачения его очень традиционны: вы себя выдаете за последователей Сократа, любящих не тела, но души. Отчего ж тогда вы равнодушны к мудрым старцам, а преследуете детей, которые даже не умеют рассуждать? Почему, коль скоро уж речь зашла о добродетели, вас влекут люди порочные, подобно тому, как Платон любил Федра, который предал Лисия, а Сократ -- нечестивца Алкивиад, врага его отечества, пытавшегося стать тираном? Выходит, несмотря на все ваши заявления о "душевной любви", придется все же "снизойти", вслед за ним, за Хариклом, к вопросу об удовольствиях, и сравнить между собой "связь с мальчиками" и "связь с женщинами".

Первый из аргументов, которые Харикл применяет для различения этих двух "связей" и определения роли удовольствия в каждой из них, касается возрастных аспектов, а также проблемы длительности и преходящности наслаждения1. До глубокой старости женщина сохраняет очарование -- пусть даже ей помогает в этом весь ее богатый опыт; мальчик же привлекателен лишь короткое время. И Харикл сопоставляет тело жен-

_____

1 Лукиан. Две любви, 25-- 26.

шины, неизменно вызывающее желание, ее вьющиеся кудри и всегда гладкую кожу "без единого волоса", с телом мальчика, которое очень скоро становится волосатым и мускулистым. Но проведя такое различение, Харикл не заключает, как то обычно делали, что мальчик бывает желанен очень недолго, и любовник вынужден его вскоре покинуть, позабыв все свои обеты; напротив, оратор живописует того, кто. продолжает любить юношей старше двадцати лет и в стремлении к "сомнительному успеху противоестественной похоти" предается "двусмысленной Афродите", то есть пассивному наслаждению. Физические изменения, происходящие с мальчиками, рассматриваются здесь уже не как фактор, вызывающий недолговечность чувства, но как причина смещения сексуальной роли.

Второй довод в защиту "связи с женщиной" -- ее взаимность1. Это, несомненно, наиболее интересная часть речи Харикла. Прежде всего он напоминает, что мужчина -- существо разумное и не создан для жизни в одиночестве. Однако отсюда следует вывод не столько о необходимости иметь семью или принадлежать гражданской общине, сколько о невозможности проводить время в полном одиночестве и потребности в "дружеском общении" (philetairos koindnia), которое приятное делает еще приятнее, а трудное облегчает. Стоические трактаты о браке под таким общением обычно понимают совместную жизнь. Здесь эта идея применена к частному случаю физических удовольствий. В первую очередь Харикл рассматривает трапезы, которые, по его мнению, разделяют с другими потому, что в общеньи пиршественное наслаждение возрастает. Затем он обращается к сексуальным удовольствиям. Согласно традиционным представлениям, пассивный, то есть в той или иной степени подвергшийся насилию, "обесчещенный" (hubrismenos) мальчик не может испытывать удовольствие; вряд ли кто-нибудь "обезумел настолько", чтобы утверждать обратное: после пролитых слез и перенесенных страданий ему достается лишь "докука". Любовник мальчика получает свое удовольствие и

уходит, ничего не оставив взамен. Иное дело женщины. Харикл приводит прежде факт, а вслед за тем формулирует и правило. В случае плотской близости с женщиной, утверждает

1 Там же, 27.

он, происходит равноправный обмен удовольствиями, и любовники "поровну дают друг другу одинаковое наслаждение". Такому факту природы соответствует принцип поведения, осуждающий "себялюбивую жажду" удовольствий (philautos apolausai): нельзя "заботиться только о том, чтобы забрать нечто приятное и [самому] получить от другого все наслаждение",-- лучше "разделить то, что сам получил, и взамен дать равную долю". Конечно же, взаимность удовольствий -- тема, к тому времени хорошо известная и достаточно часто встречающаяся в любовной или эротической литературе. Любопытно, однако, наблюдать, как здесь ее используют для того, чтоб "естественно" охарактеризовав связь с женщинами, вместе с тем, установить правила поведения в aphrodisia, с другой же стороны, указать на противоестественную и насильственную, а значит и несправедливую, и порочную природу отношений мужчины с мальчиком. Такого рода взаимообмен удовольствиями, когда любовники, сходясь, заботятся о чувствах друг друга, соблюдая настолько строго, насколько возможно, условие равенства обоих партнеров в наслаждении, позволяет включить в сексуальную практику этическое начало, продолжая принципы этики совместной жизни.

К этому важному выводу Харикл добавляет еще два аргумента, не столь глубоко обоснованных, но также имеющих касательство к обмену удовольствиями*. Первый отсылает к популярной теме эротической литературы: тем, кто обходителен с женщинами, они могут доставить все те же удовольствия, что и мальчики, которые, в свою очередь, лишены того, чем располагает женский пол1. Следовательно, женщины способны предоставить все формы наслаждения, даже и те, что более всего по вкусу любителям мальчиков. Согласно второму аргументу2, признав приемлемой любовь между мужчинами, придется допустить и правомерность связи между женщинами. Это полемически заостренное утверждение о симметричности мужских и женских гомосексуальных отношений чрезвычайно интересно. Прежде всего потому, что оно отрицает (впрочем, как и вся

* Этот фрагмент опущен в русском переводе.-- Прим. Ред.

1 Там же, 28.

2 Там же.

вторая часть речи Харикла) культурную, моральную, эмоциональную и сексуальную специфичность любви к мальчикам и относит ее к той же категории, что и вообще все половые отношения между мужскими особями как таковыми. Затем, для того, чтобы полностью скомпрометировать этот род любви, его уравнивают с отношениями, традиционно считавшимися много более постыдными,-- о них даже говорить "зазорно" -- с любовью между женщинами. Наконец, Харикл, опрокидывая эту иерархию, показывает, что женоподобный мужчина, занявший

место пассивного партнера, заслуживает презрения куда большего, нежели женщина, узурпировавшая роль мужчины1.

Та часть речи Калликратида, в которой он отвечает на эту критику, гораздо длиннее и по своему характеру определенно ближе всех остальных фрагментов диалога к "риторическому упражнению". Коснувшись проблемы сексуального удовольствия, наиболее спорной составляющей в любовных отношениях с мальчиками, педерастическая апологетика разворачивает наступление по всему фронту, вводя в дело скрытые резервы аргументов и подкрепляя свои позиции ссылками на самые высокие авторитеты. Но главная причина этой всеобщей мобилизации -- вопрос, который очень четко сформулировал Харикл:

взаимность удовольствий. На сей счет у каждого из оппонентов сложилась простая и внутренне непротиворечивая концепция. Для Харикла и "сторонников женской любви" речь идет о возможности дарить наслаждение другому, окружать его вниманием и заботой, и находя в том удовлетворение, самому получать удовольствие в ответ; именно эта charis, как назвал ее Плутарх2, узаконивает удовольствия, извлекаемые из плотского общения мужчины с женщиной, и позволяет числить их по ведомству Эрота; и напротив, отсутствие взаимной благосклонности и обоюдного согласия накладывает свой отпечаток на отношения с мальчиками и тем самым дисквалифицирует их. А Калликратид, в соответствии с традициями той разновидности любви, которой он предан, считает ее краеугольным камнем не charis -- согласие, но arete -- добродетель. Именно она, по его

---

1 Не лучше ли допустить, чтобы женщина играла роль мужчины, нежели "видеть, как мужчина падает так низко, что уподобляется женщине"? (Там же, 28)

2 Сам Харикл этот термин не употребляет.

мнению, должна "сочетать" между собой удовольствие и любовь, доставляя обоим любовникам благопристойные, разумно соразмеренные наслаждения и, вместе с тем, составляя основание общности, необходимой в отношениях двух существ. Так "взаимному согласию" в удовольствиях, возникающему, якобы, только в случае связи с женщиной, противопоставлена "добродетельная общность", достижимая благодаря исключительным преимуществам любви к мальчикам. Рассуждение Калликратида главным образом посвящено критике мнимостей обоюдного наслаждения, того взаимообмена удовольствиями, в котором любовь к женщинам усматривает свою родовую черту. На таком фоне добродетельная связь с мальчиками предстает как единственно истинная форма отношений. Вслед за идеей преимущественной принадлежности взаимного удовольствия к отношениям с женщинами, Калликратид одним ударом пытается опровергнуть и представление о противоестественной природе любви к мальчикам.

Ополчившись на женщин, Калликратид в своих упреках не минул общих мест1. "Подлинный вид" женщин малопривлекателен: они "безобразны по своей сути" (alethos), их тела "неприглядны", а лица "противнее, чем у обезьян". Чтобы скрыть истинное положение дел им нужно приложить немало усилий:

притирания, туалет, прически, наряды, украшения... На людях, для отвода глаз они придают себе видимость красоты, которую может рассеять внимательный взгляд. А их приверженность к тайным культам позволяет окутывать разврат покровом тайны. Нет нужды перечислять все сатирические мотивы, воспроизведенные в этом столь пошлом пассаже. Педерастические панегирики пестрят аргументами подобного толка. Так, Ахилл Татий устами некоего любителя мальчиков из Левкиппы и Клитофона заявляет: "Все у женщин поддельно, и речи их, и красота. Если женщина поначалу кажется красивой, то это лишь следствие многочисленных притираний. Вся ее красота -- это мирра, крашенные волосы и прочие выдумки. Если же лишить ее всех этих хитростей, то она уподобится галке из басни, с которой сняли чужие перья"2.

_____

1 Там же, 39-- 42.

2 Ахилл Татий. Левкиппа и Клитофон, II, XXXII.

Мир женщин обманчив, потому что это мир тайный. Социальное разделение на мужскую и женскую группы, различия в их образе жизни, тщательное разграничение соответствующих сфер деятельности -- все это, очевидно, не могло не сказаться в опыте мужчины эллинистической эпохи, обусловив восприятие женщины как существа загадочного и лживого. Обмануть способно тело, скрытое под платьем: обнажив его, можно жестоко разочароваться; поэтому в нем легко заподозрить искусно замаскированные недостатки, и всегда есть опасность обнаружить какой-нибудь отвратительный изъян. Секреты и свойства женского тела обладают некоей двусмысленной силой. Хотите, говорил Овидий, избавиться от страсти? Рассмотрите поближе тело вашей любовницы1. Но и женские нравы не менее обманчивы: ведь та скрытая жизни, которую ведут женщины, полна волнующих тайн. В своей аргументации Калликратид касается все этих тем, что и позволяет ему ставить под сомнение принцип взаимности удовольствий в отношениях с женщиной. О какой взаимности может идти речь, если женщины лгут, находят свои собственные наслаждения и втайне от мужчин предаются разврату? Какой же это равноценный обмен удовольствиями, если сами их прелести суть не что иное, как лживые посулы поддельной наружности? Таким образом, обвинение в противоестественности, которое обычно предъявляют отношениям с мальчиками, может быть обращено и на [склонность] к женщинам, причем, даже с большим правом, поскольку в попытке скрыть истину женщина не остановится и перед умышленным обманом. Аргумент о "притираниях", возможно, покажется нам совершенно ничтожным в этом споре двух родов любви; но человек античности находил, что он вполне обоснован: во-первых, страхом перед женским телом, а во-вторых, философским и моральным принципом, согласно которому удовольствие законно лишь в том случае, если вызвано реальным объектом. В педерастической системе представлений удовольствие от связи с женщиной не считается взаимным, так как с ним сопряжено слишком много фальши и лицемерия.

_____

1 См. Овидий. Лекарство от любви, 345-- 348; ср. также ст. 411-- 418: "Ставни раскрой навстречу свободному свету, ибо срамное в телах вдвое срамней на свету". Когда же любовь уже оставила тебя, "зоркий взгляд обрати на все, что претит в ее теле, и заприметив, уже не выпускай из ума".

240

Удовольствия же от связи с мальчиками, напротив, отмечены печатью подлинности1. Красота юноши истинна, потому что нерукотворна. Как говорит один из персонажей Ахилла Татия, "красота мальчиков не нуждается в помощи благовонной мирры и прочих чуждых ароматов,-- приятнее всех женских притираний запах пота отроческого тела"2. А Калликратид противопоставляет обманчивой обольстительности женского туалета образ мальчика, не заботящегося ни о каких приготовлениях:

ранним утром он вскакивает с постели, умывается простой водой (ему не нужны ни зеркала, ни гребни) и, накинув на плечо хламиду, спешит в школу; в палестре он усердно упражняется, тело его покрывается потом; наконец, он наспех умывается и, усвоив полученные уроки мудрости, вскоре засыпает от здоровой усталости, накопившейся за день, "сладким, достойным зависти сном".

Кто ж не пожелает разделить всю свою жизнь с таким бесхитростным и мальчиком?3 Как хорошо "сидеть против друга, слышать вблизи его милые речи" и "во всяком деле быть вместе с ним". Мудрое удовольствие, которое преодолевает быстротечность юности; если наслаждение связано не с одной только преходящей телесной прелестью, оно может продлиться и всю жизнь: старость, болезнь, смерть,-- все это нужно разделить с другом, и даже в могиле, "смешав кости с костями", не разлучать с ним свой "безгласный прах". Несомненно, мотив долгой мужской любви, как и дружбы, завязавшейся в годы юношеской близости и длящейся всю жизнь, вплоть до самой смерти, был знаком времени. Кажется даже, что Псевдо-Лукиан просто развивает одну из тем Ксенофонтова "Пира", излагая те же идеи в том же порядке и в схожих выражениях: "А если люди взаимно любят друг друга, разве не станут они смотреть один на другого с удовольствием и разговаривать с благожелательностью, оказывать доверие друг другу, заботиться друг о друге, вместе радоваться при счастливых обстоятельствах, вместе горевать, если постигнет какая неудача, радостно проводить время, когда они находятся вместе здоровые, а если который

---

1 Лукиан. Две любви, 44-- 45.

2 Ахилл Тамий. Левкиппа и Клитофон, II, XXXVII.

3 Лукиан. Две любви, 46.

241

заболеет, находиться при нем еще более неотлучно, в отсутствии заботиться друг о друге еще более, чем когда оба присутствуют? ... Благодаря таким поступкам они любят эту дружбу и доживают до старости с ней"1. В своем трактате Псевдо-Лукиан особенно настаивает на одном важном пункте. Речь идет о том, что если близость с юношей сохраняется и по прошествии отрочества, то между любовниками устанавливается такая связь, в которой роли эраста и эромена уже не поддаются различению; это отношения совершенного равенства и полной обратимости. Так было и у Ахилла с Патроклом, говорит Калликратид, и у Ореста с Пиладом. Обычно спрашивают, кто здесь любит, а кто любим. Возлюбленным поначалу был Пилад, но когда друзья стали старше и пробил час испытаний,-- а речь шла о том, кто из них умрет,-- возлюбленный повел себя, как любовник. Это случай нужно принять за образец. Именно так, утверждает Калликратид, должна со временем преобразоваться,

"возмужать" (androusthai) глубокая и ревностная любовь к мальчику (пресловутый spoudaios eros), когда молодость, наконец, обретет способность "мыслить разумно". В этой мужской любви тот, кто ранее был любим, теперь "платит ответной любовью", так что порой трудно бывает различить, "кто в кого влюблен". Чувства любящего возвращаются ему любимым, как образ, отраженный в зеркале2.

Педерастическая этика всегда требовала, чтобы возлюбленный отвечал любовнику той же нежной привязанностью, какую и сам видел с его стороны -- будь то помощь в беде, забота на старости лет, поддержка на жизненном поприще или самопожертвование в непредвиденных обстоятельствах. Но та настойчивость, с которой Псевдо-Лукиан возвращается к теме равенства любовников, и тот понятийный ряд, с помощью которого он характеризует супружескую взаимность, явно свидетельствуют о его намерении привести мужскую любовь в соответствие с моделью совместной жизни, описанной и установленной в брачных предписаниях. Подробно рассмотрев простое, естественное и не связанное ни с какими жертвами тело юноши, и обосновав, таким образом, "истинность" удовольствия, которое

_____

1 Ксенофонт. Пир, VIII, 18.

2 Лукиан. Две любви, 48.

оно способно дать, автор далее соотносит духовную близость любого рода не с педагогическим актом и вообще не с формирующим воздействием подобной привязанности, но со строгой взаимностью равноценного обмена. Следовательно, в той мере, в какой апология Калликратида противопоставляет друг другу описания мужского и женского тела, этика совместной жизни, в свою очередь, похоже, сближает мужскую любовь с супружескими узами.

Однако здесь есть одно существенное отличие: хотя любовь к мальчикам и описана как единственный род любви, способный сочетать в себе добродетель с удовольствием, речь никогда не идет о сексуальном наслаждении. Прелесть юношеского тела без "притираний" и каких бы то ни было иных ухищрений, очарование размеренной мудрой жизни и дружеских бесед, отрада ответного чувства,-- все верно. Но верно и другое:

из текста прямо следует, что в постели мальчик остается "без друга"; он ни на кого не глядит по дороге в школу, а вечером, утомленный дневными трудами, тотчас же засыпает "достойным зависти" сном праведника. Любовникам таких мальчиков Калликратид дает вполне однозначный совет: оставаться столь же целомудренными, как Сократ, когда тот возлежал вместе с Алкивиадом, приближаться к ним со всею "воздержанностью" (sophronas), не разменивая длительную привязанность на ничтожное наслаждение. Именно таков будет итоговый вывод беседы, когда Ликин торжественно-иронически объявит, что верх взял Калликратид: его апология любви к мальчикам, дескать, победила, но лишь в той мере, в какой она посвящена любви, практикуемой "мудрецами" и "завязывающей узы непорочной дружбы".

Таким образом, спор Харикла и Калликратида завершается "победой" любви к мальчикам. Победой, в соответствии с традиционной схемой, закрепляющей за философами педерастию, из которой исключены физические удовольствия. Победой, которая, однако, не только оставляет за каждым право жениться, но и

вменяет брак в обязанность* (согласно формуле, встреча-

---

* "Жениться следует всем,-- говорит Ликин,-- а любить мальчиков пусть будет дозволено одним только мудрецам", обладающим "полной мерой добродетели" (Там же, 52).-- Прим. ред.

ющейся у стоиков: pan.tapa.si gameteon). Тем самым в действительности получен синкретический вывод, поставивший привилегированную любовь к мальчикам, право на которую имеют лишь философы, наделенные "полной мерой добродетели", выше универсальности брака. Но не будем все же забывать, что этот спор, традиционно-риторический характер которого явствует из текста, входит в обрамляющий диалог Ликина с Феомнестом, решающим, какой из двух родов любви ему выбрать, коль скоро он равно склоняется к обоим. Поэтому, едва только Ликин сообщает собеседнику о своем "вердикте", как Феомнест сразу же начинает иронизировать над тем, что составило существо спора и обусловило победу педерастической любви. Последняя победила, поскольку она связана с философией, с добродетелью и, стало быть, с отказом от плотских удовольствий. Но достоверно ли, что именно так на самом деле любят мальчиков? Феомнест не возмущен, подобно Хариклу, лицемерием этой речи. Там, где поклонники мальчиков, желая соединить удовольствие с добродетелью, казалось бы, надежно устраняют сексуальный элемент, он неизменно напоминает о себе и в качестве истинного основания этой любви вновь вызывает к жизни физический контакт, поцелуи, ласки и наслаждения. Ведь нельзя же поверить, говорит он, что все удовольствия таких отношений сводятся к тому, чтобы смотреть друг другу в глаза и наслаждаться беседой. Смотреть, конечно, приятно, но лишь первое время. Затем следует прикосновение, пробуждающее жажду наслаждений во всем теле. Затем поцелуи, сперва робкие, но вскоре все более страстные. Руки тем временем не лежат без дела, они проникают под платье, ласкают грудь, спускаются вниз по упругому животу, находят "цветок возмужалости" и, наконец, разят в цель1. Это описание не означает, будто Феомнест, несомненно, как и автор текста, не приемлет подобной практики. Перед нами просто напоминание о том, что только ценой неимоверных теоретических ухищрений можно вынести aphrodisia за пределы любви и ее оправданий. Ирония Псевдо-Лукиана -- это не попытка осудить или осмеять то удовольствие, которое способны доставить мальчики, но сущностное опровержение очень давней аргументации гречес-

---

1 Там же, 53.

кой педерастии, из необходимости полагать, мыслить, обозначать, обсуждать и наделять значением любовь к мальчикам, вынужденной умалчивать о бесспорной присущности физического плотского удовольствия такого рода отношениям. Псевдо-Лукиан не утверждает впрямую, что любовь к женщине предпочтительнее или лучше, нежели любовь к мальчикам; вместо этого он просто демонстрирует ключевой недостаток любовного дискурса, который не оставляет места ни для aphrodisia, ни для порождаемых ими форм общности.

3. НОВАЯ ЭРОТИКА

Итак, по мере того, как исчерпанность педерастической рефлексии становилась все очевиднее, постепенно начали вырисовываться контуры новой Эротики. Ей не нашлось сколько-нибудь заметного места в философском контексте [эпохи], и любовь к мальчикам уже не составляла основу ее проблематики:

она складывается вокруг отношений мужчины с женщиной, и высшее свое выражение находит в "романе приключений", из наиболее важных образцов которого до нас дошла Повесть о любви Херея и Каллирои Харитона Афродисийского, Левкиппа и Клитофон Ахилла Татия и Эфиопика Гелиодора. И хотя далеко не все еще вопросы, связанные с упомянутыми текстами, разрешены, и споры, касающиеся истории их создания, датировок, степени популярности, а также возможных аллегорических толкований и "духовных подтекстов", продолжаются по сей день1, все же в этих пространных и обстоятельных повествованиях с их бесчисленными и нескончаемыми перипетиями можно обнаружить ряд мотивов и тем, впоследствии получивших самое широкое распространение как в религиозной, так и в светской Эротике: прежде всего, "гетеросексуальность" отношений и отмеченность мужского и женского полюсов; далее, императив воздержания, ориентированный, скорее, на образец девственной непорочности, нежели на политическую и мужскую модель господства над желаниями; наконец, представление о том, что вознаградить и увенчать такую чистоту должен союз, по форме и значению являющий собой некий род духовного брака. Поэтому каким бы значительным ни было влияние платонизма на эту Эротику, она, как мы видим, довольно да-

---

1 См. M. Grant. The Climax of Rome.-- P. 117 и далее, а также Th. Hagg. Narrative Technique in Ancient Greek Romances.

леко отстоит от Эротики, опирающейся, по преимуществу, на "воздержанную" любовь к мальчикам и ее завершение в виде длительной дружбы.

Безусловно, любовь к мальчикам все же известна "романической традиции" и занимает в ней весьма важное место, причем, это касается не только повествований Петрония и Апулея, свидетельствующих о повсеместном распространении подобной практики. Упоминают о ней и некоторые тексты, посвященные девственности, помолвке и браку. Так, в Левкиппе и. Клитофоне ее представляют два персонажа, описанные, нужно сказать, вполне доброжелательно: например, Клиний, пытавшийся отговорить своего возлюбленного от вступления в брак, тем не менее, дает герою романа несколько отличных рекомендаций относительно того, как достичь успеха в любовных отношениях с девушками1. А Менелай излагает остроумную теорию юношеского поцелуя: он не изыскан, вял или развратен, подобно женскому поцелую, и рожден не искусством, но природой; застывший и обратившийся в уста нектар -- вот что такое поцелуй мальчика в

гимнасии2. Но все это лишь эпизодические и маргинальные темы, не более; никогда любовь к мальчику не становится в романе главным предметом изображения. Основное внимание направлено на отношения девушки и юноши. Связь их всегда начинается внезапно для обоих, и они влюбляются друг в друга с симметрической интенсивностью. Если не учитывать роман Харитона Афродисийского, такая любовь не скоро воплощается в союзе любящих: роман разворачивается как долгая череда приключений, которые разлучают молодых людей и до последнего мгновения препятствуют браку и вкушению удовольствий3. Их приключения, насколько это возможно, симметричны; все, что случается с одним, находит соответствие в перипетиях, которые переживает другой, что позволяет влюбленным в равной степени выказать храбрость, стойкость, выносливость и верность. Главный смысл и значение этих испытаний состоит в том, что оба героя до самой развязки свято

---

1 Ахилл Татий. Левкиппа и Клитофон, 1, X.

2 Там же, II, 37.

3 В Повести о любви Херея и Каллирои супруги разлучаются вскоре после брака, но, невзирая на все приключения, сохраняют любовь, чистоту и верность друг другу.

хранят сексуальную верность (в случае, если они женаты, как Херей и Каллироя) друг другу или же девственность (в других романах, где приключения и испытания начинаются после зарождения любви, но еще до заключения брака. Таким образом, можно допустить, что в данном случае девственность не является простым и вынужденным следствием помолвки. Это жизненный выбор, который порой, как, например, в Эфиопике, даже предваряет любовь: так Хариклея, воспитанная заботливым приемным отцом в стремлении к "наилучшему образу жизни", отказывается принять самое идею брака. Отец сетует, тем более, что предложил ей достойного кандидата: "Ни ласками, ни обещаниями, ни разумными доводами не мог я склонить ее, и, что тяжелее всего, она воспользовалась против меня <...> моими же крыльями: ту опытность в разнообразных рассуждениях, которой я ее научил, <...> она применяет для восхваления девственности, сближая ее с блаженством бессмертных"1. Теаген, в свою очередь, также "до сих пор не имел дела с женщинами и много раз клялся в этом"; он прежде всегда "испытывал презренье к женскому полу, и к самому браку, и к любви, когда слышал об этом рассказы", пока, наконец, "красота Хариклеи не обличила, что не от природы был он так сдержан, но просто до вчерашнего дня не встречал еще женщины, достойной его любви"2.

Мы видим, что девственность -- это не просто воздержание, предшествующее сексуальной практике, но выбор, стиль жизни и высокая форма существования, которую избирает герой в заботе о себе. Когда самые причудливые перипетии разлучают героев, подвергая их жесточайшим опасностям, всего страшнее для них оказаться объектом сексуального вожделения других. И самое высокое испытание их личного достоинства и взаимной любви заключается в необходимости устоять любой ценой и сохранить столь значимую девственность. Значимую для себя, значимую для другого. Так разворачивается роман Ахилла Татия, своеобразная одиссея двойной девственности.

Девственности, подвергавшейся опасностям осады, посягательствам, подозрению, клевете, и, тем не менее, оставшейся, в конце кон-

1 Гелшдор. Эфиопика, II, 38.
2 Там. же, III, 17.
248

цов, неприкосновенной (если не считать небольшого достойно-то исключения, которое позволил себе Клитофон), доказанной и удостоверенной своего рода божьим судом. Потому-то в романе и чествуют девушку: это ее заслуга, что она сберегла себя такой же, какой вышла из дома отца в родном городе, "сохранила девственность в разбойничьем стане и одержала победу над самым опасным разбойником"1. О себе Клитофон тоже может сказать: "Я сохранил до сих пор свою девственность, если такое понятие уместно в отношении мужчины"2.

Но если любовь и половое воздержание сопряжены друг с другом на всем протяжении длительных приключений, не стоит полагать, будто дело лишь о том, чтобы защититься от посягательства чужих. Важно сберечь девственность и в самой любовной близости. Нужно хранить себя для друга вплоть до того времени, когда любовь и девственность обретут завершение в браке,-- так, чтобы добрачное целомудрие, которое духовно сближает жениха и невесту, пока они разлучены и подвергаются испытаниям со стороны окружающих, удерживало их и друг от друга, и принудило бы к воздержаться даже тогда, когда они воссоединятся после всех перипетий. Оставшись наедине в пещере, предоставленные сами себе, Теаген и Хариклея "беспрепятственно и всецело" предались объятиям и поцелуям:

и так, "позабыв обо всем, долго сидели они, обнявшись и как бы слившись воедино, насыщаясь еще непорочной и девственной любовью, смешивая потоки своих горячих слез, сочетаясь лишь чистыми поцелуями, ведь Хариклея, когда замечала возбуждение Теагена и его мужественность, удерживала его напоминанием о данной клятве. Он сдерживал себя без труда и легко повиновался благоразумию: уступая любви, он побеждал вожделение"3. Такую позицию нельзя рассматривать как отрицание вообще любых половых отношений, даже тех, что имеют место в рамках брака. Прежде всего это испытание, подготавливающее к брачному союзу, путь, который к нему ведет и на нем завершается. Любовь, девственность и брак составляют единый ансамбль: влюбленным надлежит сохранить не, только

1 Ахилл Татий Левкиппа и Клитофон, VIII, V.
2 Там же, V, XX; см. также VI, XVI.
3 Гелиодор. Эфиопика, V, 4.

249

телесную неприкосновенность, но и душевную чистоту до того самого момента, когда их свяжет союз, одновременно и физический, и духовный.

Так начинает складываться новая Эротика, отличная от той, что принимала за отправную точку любовь к мальчикам. При этом воздержание от сексуальных удовольствий играет самую важную роль в рамках как одной, так и другой

[системы]. Однако новая Эротика строится вокруг симметрической взаимообратимой связи мужчины и женщины; главными ее ценностями становятся девственность и тот всеобъемлющий совершенный брачный союз, в котором девственность эта обретает свое завершение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Похоже, первые века нашей эры отмечены известным усилением темы строгости во всех отраслях моральной рефлексии, занятой проблемой сексуальной деятельности и сопровождающих ее наслаждений. Врачи, озабоченные последствиями такого рода практики, настойчиво рекомендуют воздержание и решительно отдают предпочтение девственности перед использованием удовольствий. Философы осуждают любые проявления внебрачной связи и предписывают супругам строгое соблюдение верности, без каких-либо исключений. И наконец, некоторая теоретическая дисквалификация очевидно затронула и любовь к мальчикам.

Стоит ли рассматривать данную схему как проект будущей морали,-- той, которую мы находим в христианстве, где половой акт как таковой считается злом и дозволен лишь в пределах супружеских отношений, а любовь к мальчикам осуждена как противоестественная? Можно ли предположить, что в греко-римском мире кто-то уже предчувствовал ту модель сексуальной строгости, которая позднее, в христианском обществе, получит законное основание и институциональную оснастку? Продолжая в том же духе, мы встанем перед необходимостью допустить, что горстка некоих суровых философов, весьма далеких от окружавшего их и не отличавшегося излишней строгостью мира, составила начальный чертеж морали, которой через века суждено будет обрести куда более принудительный характер и самую широкую сферу применения.

У этого важного вопроса большая традиция. Еще со времен Ренессанса как католики, так и протестанты, в своем отношении к нему раскололись на две почти равные партии. С одной стороны,-- те, кто признавали существование некоей античной

.морали, близкой к христианству (такова была, например, точка зрения Юстуса Липсиуса, высказанная им в Manuductio ad stoicam philosophiam и радикализированная К. Бартом, превратившим Эпиктета в доброго христианина; впоследствии этот тезис поддержали и католики: Ж.-П. Камю и, особенно, Жан-Мари Бордосский в Эпиктете-христианине); с другой стороны,-- те, для кого стоицизм был философией, безусловно, достойной, но неизгладимо языческой (Сомэз у протестантов, Арно и Тильмон в католицизме). Однако задача заключалась не просто в том, чтобы поставить тех или иных древних философов на службу христианству или же, напротив, предохранить его от какой бы то ни было языческой скверны. Проблема была и в том, чтобы определить, какое основание нужно подвести под мораль, прескриптивные элементы которой казались до некоторой степени общими как для греко-римской философии, так и для христианской религии. Спор, разгоревшийся в конце XIX века, также не минул этого вопроса, хотя и касался проблем исторического метода. В своем знаменитом Адресе1 Цан не пытался сделать из Эпиктета христианина, он хотел только обнаружить в учении, обычно считавшемся скорее

стоическим, признаки, свидетельствующие о знакомстве с христианством, и следы его влияния. Написанная в ответ на это работа Бонхеффера2 призвана была установить единство мысли, без чего для объяснения тех или иных аспектов приходилось бы всякий раз привлекать разнородные сторонние воздействия. Но речь шла также и о необходимости понять, где заложены основания морального императива и возможно ли отделить от христианства определенный тип морали, который долгое время принято было с ним ассоциировать. Похоже, в этом споре стороны приняли, более или менее безотчетно, три допущения: согласно первому из них, существо морали следует искать в элементах кодекса, который она может предусматривать; второе гласит, что в своих суровых заповедях моральная философия поздней античности вплотную приблизилась к христианству, почти полностью разорвав с предшествующей традицией; и наконец, третье допущение требует сравнивать христианскую мораль с мо-

---

1 Th. Zahn. Der stoiker Epiktet und sein Verhaltnis zum Christentum.-- 1894.

2 A.Bonhoffer. Epiktet und das Neue Testament.-- 1911.

ралью древних философов, которые готовили для нее почву, в терминах возвышенности и чистоты.

Однако мы не можем этого принять. Прежде всего, нужно вспомнить о том, что принципы сексуальной строгости не были изобретением философов императорской эпохи. В греческой мысли IV в. можно найти не менее требовательные формулировки. Кроме того, мы знаем, что половой акт всегда считался опасным, неуправляемым и слишком дорого обходящимся удовольствием. К подчинению сексуальной практики строгой мере и к ограничению ее рамками тщательно разработанного режима призывали уже довольно давно. Платон, Исократ, Аристотель, каждый по-своему и исходя из различных побуждений, согласно рекомендовали соблюдать хотя бы некоторые формы супружеской верности. А любовь к мальчикам ценилась так высоко именно потому, что и от нее тоже требовалось воздержание, без которого она не могла бы сохранить свое духовное значение. Следовательно, уже очень рано забота о теле и здоровье, связь с женщиной, брак, отношения с мальчиками, наконец, обнаружили в себе мотивы, необходимые для выработки строгой морали. Таким образом, та сексуальная строгость, с которой мы сталкиваемся у философов первых веков нашей эры, как бы укоренена в этой древней традиции,-- по крайней мере постольку, поскольку она выступает своего рода предвозвестницей морали будущего.

Однако было бы неверно усматривать в этих размышлениях о сексуальных удовольствиях только прямое продолжение старой медицинской и философской традиции. Правда, нельзя и недооценивать всего того, что в мысли первых веков нашей эры, столь несомненно захваченной призраками классической культуры, могло являться следствием заботливо поддерживаемой преемственности, а равно и "самопроизвольной" реактивации. Эллинистическая философия и мораль, безусловно, переживала состояние, которое Марру называл "долгим летом". Но не в меньшей степени в ней заметны и многочисленные модификации: они-то и не позволяют воспринимать мораль Мусония и Плутарха как простую акцентуацию уроков Ксенофонта, Платона, Исократа или Аристотеля, равно как и находить в текстах Сорана или Руфа Эфесского только вариации

принципов Гиппократа или Диокла.

256

Модификация диететики и проблематизации здоровья выразилась в росте озабоченности, в более полном и детальном определении взаимосвязи между телом и половым актом, в оживлении интереса к двойственности последствий акта и связанных с ним расстройств и нарушений. Это не просто усиление заботы о теле, но и иной способ рассмотрения сексуальной деятельности, и нового рода настороженность, вызываемая ее сопряженностью с болезнью и злом. Что касается жены и проблематизации брака, то здесь модификация прежде всего привела к переоценке значения супружеской общности и конституирующих ее дуальных отношений. "Правильное" поведение мужа, умеренность, которой он должен себя подчинить, оправдываются не просто его статусом, но самой природой связи, ее универсальной формой и следующими из нее взаимными обязательствами. И, наконец, что касается мальчиков: требование воздержания все реже воспринимается как возможность сообщить формам любви высокое духовное значение, и все чаще и чаще -- как показатель неполноценности данного рода любви, как знак присущего ему несовершенства.

Таким образом, в модификациях ранее уже известных тем можно распознать развитие искусства существования, подчиненного заботе о себе. Это искусство себя больше не волнует ни вопрос о допустимости излишеств, ни необходимость владеть собой, осуществляя господство над другими. Оно все настойчивей подчеркивает уязвимость индивидуума перед лицом многочисленных зол, которыми чревата активная половая деятельность. Столь же настойчиво требует оно придать этой сексуальной активности некую универсальную связующую форму, обоснованную в глазах человека как природой, так и разумом. Подобным же образом, оно настаивает на необходимости ценить и развивать все практики и упражнения, с помощью которых можно осуществлять надежный самоконтроль и, в конечном итоге, получить возможность чистого наслаждения самим собой. У истоков такого рода модификаций сексуальной морали стоит не акцентуация форм недозволенного, не усиление запрета, а, скорее, развитие искусства существования, выстроенного вокруг вопроса о себе, о своей зависимости и независимости, об универсальной форме себя и той связи, которую можно и должно установить с другими, о процедурах, требую-

257

щихся для того, чтобы осуществлять надежный самоконтроль, и о способе, каким можно установить полное господство над собой.

Именно такой контекст порождает двойственный феномен, характерный для подобного рода этики удовольствий. С одной стороны, здесь требуется более пристальное внимание к полосой деятельности, ее воздействиям на организм, месту и роли, которые отведены ей в браке, ее ценности и сложностям применительно к отношениям с мальчиками. Но одновременно с этим "разрастанием" сексуальной активности и усилением интереса к ней, ее все чаще воспринимают как опасный фактор, способный скомпрометировать искомое отношение к себе; возникает все большая потребность в недоверии к ней, в контроле над ней, в ограничении ее, по возможности, рамками брачных отношений; вместе с тем, преобразованная супружескими узами, она существенно повышает свой статус. Проблематизация и беспокойство идут рука об руку с вопрошанием и бдительностью. Таким образом все это смещение моральных,

медицинских, философских форм рефлексии порождает определенный стиль сексуального поведения, равно отличный и от того, что складывался в IV в. [до н. э.], и от того, с которым мы позднее столкнемся в христианском мире. Там половая деятельность будет считаться сродни злу и по форме, и по своим последствиям; здесь же она не является злом как таковая и по существу. Свое естественное и разумное воплощение она получает в браке, который, однако, за некоторыми исключениями, не воспринимается еще как формальное и единственно необходимое условие ее "добротности". Она с трудом находит себе место в любви к мальчикам, но это вовсе не дает основания для осуждения подобного рода связи как противоестественной.

Таким образом, по мере того как искусство жизни и забота о себе становятся все более утонченными, в них вырабатываются некоторые требования, которые кажутся весьма схожими с предписаниями более поздних эпох. Но все же такое сходство не должно вводить нас в заблуждение. В рамках упомянутых типов морали будут установлены совсем иные модальности отношения к себе: описание этической субстанции в терминах конечности, грехопадения и зла; вид зависимости в форме подчинения общему закону, воплощающего в то же время во-

лю личного бога; тип работы над собой, который обязывает и к истолкованию души, и к очистительной герменевтике желаний;

наконец, разновидность этического идеала, тяготеющего к самоотречению. Элементы кодекса, касающиеся экономики удовольствий, супружеской верности и отношений между мужчинами, вполне могут оставаться аналогичными. Следовательно, они принадлежат глубоко переработанной этике и совершенно иному способу конституирования себя в качестве морального субъекта своего сексуального поведения.

ПРИЛОЖЕНИЯ

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРОВАННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

В тексте настоящего издания ссылки на древних авторов, выходивших в русских переводах за последние сто лет, даны на русском языке; на авторов не переводившихся -- на латыни, обычно без сокращения, преимущественно с указанием принятой пагинации фрагментов и без отсылки к конкретному изданию. В Указателе приведены выходные данные соответствующих изданий на русском языке и ссылки на издания, по которым цитирует Фуко; последние отмечены знаком •. Кроме того восстановлены ссылки на некоторые источники, опущенные в оригинальном указателе Фуко.

ДРЕВНИЕ АВТОРЫ

АЛЬБИН

Учебник платоновской философии/Пер. Ю. Шичалина.-- платон. Диалоги/Сост. А. Ф. Лосев.-- М., 1986 (Философское наследие). С. 53.

АРИСТИД ЭЛИЙ

Вторая священная речь/Пер. Ю. Шульца под ред. М. Л. Гаспарова. -- Ораторы Греции.-- М., 1985. С. 14, 65.

Панегирик Риму Элия Аристида/Текст с русск. пер. И. Турцевича.-- Нежин, 1907.

• Texte in J. OLIVER. The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century A.C. througy the Roman Oration of Aelius Aristides.-- Philadelphie, 1953. С. 99.

АРИСТОТЕЛЬ

Никомахова этика/Пер. Н. В. Брагинской.- Сочинения в 4-х т.- Т. 4.-М., 1983 (Философское наследие).

• Text with Engl. transl. by H. Racham in Loeb classical Library;
trad. francaise par R. A. Gauthier et J.-Y. Louvain. - Paris, 1970. С. 16б2, 173

О возникновении и уничтожении/Пер. ТА. Миллер.-- Сочинения в 4-х т.-- Т. 3.. С. 121.

Полипика/Пер. С. А. Жебелева.-- Сочинения в 4-х т.-- Т. 4.

• Text with Engl. transl. by H. Racham in Loeb classical Library;

trad. francaise par J. Tricot.- Paris, 1982. С. 99,166,

[АРИСТОТЕЛЬ]

Экономика/Пер. Г. Тарояна.-- Вестник древней истории.-- 1969, No3-4.

• pseudo-aristote: texte et trad. francaise par A. Wartelle (G.U.F). С. 187, 191.

АРТЕМИДОР ДАЛДИАНСКИЙ

Сонник/Пер. М. Гаспарова, В. Зимитниевич и др. под общ. ред. Я. Боровского.-- Вестник древней истории.- 1989, No3 - 1991, No3;
(см. также фрагм.: Толкование снов/Пер. Г. А. Миллер и М.Л. Гаспарова.-- Памятники поздней античной научно-художественной литературы. II-IV вв.-- М., 1964).

• Trad. francaise par A.-J. Festugiere.-- Paris, 1975;

Engl. transl. by R.-J. White. - New Haven, 1971. С.

АХИЛЛ ТАТИЙ

Левкиппа и Клитофон/Пер. В. Чемберджи.-- АХИЛЛ татий. Левкиппа и Клитофон. Лонг. Дафнис и Хлоя. петроний. Сатирикон. апулей. Метаморфозы, или Золотой осел.- М., 1969.

• Trad. francaise par P. Grimal.-- Paris: Gallimard, La Pleiade, 1963. С. 12, 238, 240, 246-248.

ГАЛЕН

О назначении частей человеческого тела/Пер. С. П. Кондратьева.-- М., 1971.

• Texte m Opera omnia, II/Ed. C. G. Kuhn.- Hildsheim, 1964-1965;

trad. francaise par Ch. Daremberg m CEuvres anatomiques, physiologuques et medicales de Galien.-- Paris, 1856;

Engl. transl. by M. May.- Ithaca, 1968. С. 117,118, 119, 120,121, 123, 140. См. также galenus.

ГЕЛИОДОР

Эфиопика, или Теаген и Хариклея/Пер. Э. Визеля, А. Доватура и А. Егунова под ред. А. Егунова.-- Греческий роман.-- М., 1988.

• Trad. francaise par P. Grimal.-- Paris: Gallimard, La Pleiade, 1963. С. 247, 248.

ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ

О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов/Пер. М. Л. Гаспарова под ред. А. Ф. Лосева.-- М., 1979 (Философское наследие).

• Text with Engl. transl. by R. D. Hicks in Loeb classical Library;

trad. francaise par R. Genaille. -- Paris, 1965. С. 53, 56, 69,167

ДИОН ИЗ ПРУСЫ (ХРИСОСТОМ)

Речь VI/Пер. И.М. Нахова.- Антология кинизма.- М., 21996.

• Text with Engl. transl. by J. W. Cohoon in Loeb classical Library. С. 152.

263

Речь VII (Эвбейская, или Охотничья)/Пер. М. Грабарь- Пассек.-- Поздняя греческая проза.-- М., 1961

• Text with Engl. transl. by J. W. Cohoon in Loeb classical Library. С. 48, 180. см. также DIO chrysostomus

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Педагог/Пер. Н. Корсунского. -- Ярославль, 1890.

• Texte et trad. francaise par M. Harl et Cl. Mondesert.-- Paris, 1960-- 1965 С. 183.

Строматы/Пер. Н. Корсунского.-- Ярославль, 1892

• texte et trad. francaise par M. Harl et Cl. Mondesert. -- Paris, 1951 -- 1954. С. 190.

КСЕНОФОНТ

Домострой/Пер. С. И. Соболевского.-- Сократические сочинения.-- СПб., 21993 (Античная библиотека).

• Texte et trad. francaise par P. Chantraine (C.U.F.). С. 58, 89,159,174,175.

Киропедия/Пер. В. Г. Боруховича и Э. Д. Фролова.-- М., 1976 (Литературные памятники).

• Texte et trad. francaise par M. Bizos et Ë. Delebeque (C.U.F.). С. 51.

Пир/Пер. С. И. Соболевского.-- Сократические сочинения.-- СПб., 21993.

• Texte et trad. francaise par F. Ollier (C.U.F.). С. 241.

ЛИБАНИЙ

Речи/Пер. В. Шестакова.- Т. 1-11.- Казань., 1914-1916. С. 167.

ЛУКИАН ИЗ САМОСАТЫ

Гермотим/Пер. Н. Баранова.-- Избранная проза/ Сост. И. М. Нахов.-- М., 1991.

• Text with Engl. transl. by K. Kilburn in Loeb classical Library. С. 57-58.

Две любви/Пер. С. Ошерова,-- Избранная проза/Сост И. М. Нахов.-- М., 1991.

• [Pseudo-Lucian]: Text with Engl. transl. by M. MacLeod in Loeb classical Library. С. 167, 204-205, 226-244.

МАРК АВРЕЛИЙ

Размышления/Пер. А. Гаврилова под ред. А. Доватура и Я. Унта.-- СПб., 21994 (Литературные памятники);
(см. также: Наедине с собой/Пер. С. Роговина.- М., 1914).

• Texte et trad. francaise par A.-I.Trannoy (C.U.F.). C. 54-55, 59, 75, 102, 180.

ОВИДИЙ

Лекарство от любви/Пер. М. Л. Гаспарова.-- Собр. соч. в 2-х тт.-- Т. I.- СПб., 1994.

• Texte et trad. francaise par H. Borneque (C.U.F.). C. 150, 239.
264

Наука любви/Пер. М. Л. Гаспарова.-- Собр. соч. в 2-х тт.-- Т. I.

• Texte et trad. francaise par H. Borneque (C.U.F.). C. 150.

ПИНДАР

Оды/Под ред. М. Е. Грабарь-Пассек.-- пиндар. ВАКХИЛИД. Оды. Фрагменты.-- М. 1980 (Литературные памятники). С. 222.

ПЛАТОН

Алкивиад //Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.-- Собр. соч. в 4-х тт.-- Т. 1.-- М., 1990 (Философское наследие)
• Texte et trad. francaise par M. Croiset (C.U.F.). C. 52.

Апология Сократа/Пер. М. С. Соловьева.-- Собр. соч. в 4-х тт.-- Т. 1.

• Texte et trad. francaise par M. Croiset (C.U.F.). C. 52, 72.

Государство/Пер. А. Н. Егунова.-- Собр. соч. в 4-х тт.-- Т. 3.-- М., 1993.

• Texte et trad. francaise par Ё. C-hambry (C.U.F.). C. 20.

Законы/Пер. А. Н. Егунова.-- Собр. соч. в 4-х тт.-- Т. 4.-- М., 1994.

• Texte et trad. francaise par E. des Places et A. Dies (C.U.F.). C. 48, 58, 118, 159, 166, 178, 197.

ПЛИНИЙ МЛ.

Письма/Пер. М. Сергеенко и А. Доватура.-- М., 21983 (Литературные памятники)

• Texte et trad. francaise par A.-M. Guillemin (C.U.F.). C. 56, 89-90, 174, 175.

ПЛУТАРХ

Застольные беседы/Пер. Я. М. Боровского.-- Л., 1990 (Литературные

памятники)

• Texte et trad. francaise par F. Fuhrman in CEuvres morales; IX (C.U.F). C. 143, 150.

Изречения спартанских женщин/Пер. М. Н. Ботвинника.-- Застольные беседы-С. 194.

Изречения спартанцев/Пер. М. Н. Ботвинника.-- Застольные беседы.

• Text with Engl. transl. by F. C. Babbit m Plutarch's Moralia, III. - London, 1935. C. 61-52.

Изречения царей, и полководцев/Пер. М. Л. Гаспарова.-- Застольные беседы.

• Text with Engl. transl. by F. C. Babbit in Plutarch's Moralia, III C.58.

Наставления о государственных делах/Пер. С. С. Аверинцева. -- Сочинения. -М., 1983 (Библиотека античной литературы) (см. также: Наставления по управлению государством/Пер. Л. Ельницкого.-- Вестник древней истории.-- 1978, No3, 4).

• Text with Engl. transl. by F. C. Babbit in Plutarch's Moralia, X C. 98, 100.

Наставления супругам/Пер. Э. Юнца.-- Сочинения.-- М., 1983

• Text with Engl. transl. by F. C. Babbit in Plutarch's Moralia, II C. 160, 176, 187-188, 190, 193-195, 223.

Об Эроте/Пер. Я. М. Боровского.-- Сочинения.-- М., 1983

• Texte et trad. francaise par R. Flaceliere in CEuvres morales, X. C. 48, 160, 189, 195, 204-205, 207-225, 237.

О демоне Сократа/Пер. Я. М. Боровского.-- Сочинения.-- М., 1983

• Texte et trad. francaise par). Hani in CEuvres morales, VII. C. 67.

О подавлении гнева/Пер. Я. М. Боровского.-- Сочинения -- М 1983 С. 54.

Пир семи мудрецов/Пер. М. Л. Гаспарова. -- Застольные беседы

• Text with Engl. transl. by F. C. Babbit in Plutarch's Moralia, II C. 7, 195-196.

Солон/Пер. С. И. Соболевского.-- Сравнительные жизнеописания.-- Т. I.-- М., 21994 (Литературные памятники).

• texte et trad. francaise par R. Flaceliere et M. hmeaux (G.U.F). C. 210, 223. См. также plutachus.

ПОРФИРИЙ

Жизнь Пифагора/Пер. М. Л. Гаспарова.-- см. диоген лаэртский
• texte et trad. francaise par E. des Places (C.U.F.). C. 69.

ПРОПЕРЦИЙ

Элегии/Пер. Л. Остроумова.-- катулл. [Стихотворения]. альбин тибулл [Элегии]. СЕКСТ проперций [Элегии].-- М,, 1963 (Античная библиотека).

• Texte et trad. francaise par D. Paganelli (C.U.F.). C. 150.

СЕНЕКА

Нравственные письма к Луцилию/Пер. и подг. текста С, Ошерова.-- М., 1977 (Литературные памятники)

• Texte et trad. francaise par F. Prechac et H. Noblot (C.U.F.).
C. 19, 54, 56, 57, 60-63, 64-65, 68-71, 74, 75, 97, 104-105, 106, 116, 185.

О благодеяниях/Пер. [П. Краснова].-- Римские стоики.-- М., 1995.

• Texte et trad. francaise par F. Prechac (C.U.F.). C. 73, 97.

О гневе/Пер. Т. Ю. Бородай.- Вестник древней истории.- 1994, No2-1995, No1.

• Texte et trad. francaise par A. Bourgery (C.U.F.). C. 59, 69.

О счастливой жизни/Пер. С. Ц. Янушевского. -- СПб., 1913

(см. также О блаженной жизш/Пер. И. Луппол.- деборин А. М. Книга для чтения по истории философии.-- Т. I.-- М., 1924.)

• Texte et trad. francaise par A. Bourgery (C.U.F.). C. 54, 75.

Утешение к Марции/Пер. Б. Ерогина. - БРАШ М. Классики философии. -Т. I.- СПб., 1907.

• Texte et trad. francaise par R. Waltz (C.U.F.). C. 180. См. также SENECA

ФРАНЦИСК САЛЬСКИЙ

О благочестивой жизни/Пер, еп. Феофана.-- Брюссель, 21994.

С. 190.

ХАРИТОН АФРОДИСИЙСКИЙ

Повесть о любви Херея и Каллирои/Пер. И. И. Толстого.-- М.-- Л., 1959 (Литературные памятники)

• Texte et trad. francaise par G. Molinie (G.U.F). С. 20-21, 245, 246.

ЦЕЛЬС
О медицине/'Пер. под ред. В. Тернавского и Ю. Шульца.- М., 1959

• Text with Engl. transl. by W. G. Spencer in Loeb classical Library;

trad. francaise par A. Wedrenes. -- Paris, 1876. С. Ill, 112, 115, 128, 136, 143, 144, 147.

ЦИЦЕРОН

Тускуланские беседы/Пер. М. Л. Гаспарова.- Избр. соч.- М., 1975

• Texte et trad. francaise par G. Fohlen et J. Humbert (G.U.F). С. 60.

ЭПИКТЕТ

Беседы/Пер. Г. А. Тарояна.- Вестник древней истории.- 1975, No2 - 1976, No2.

• Texte et trad. francaise par J. Souilhe (G.U.F). С. 55, 59, 63-66, 71-72, 73, 75, 96, 97, 103, 168, 169, 171, 172, 180-181, 184. см. также epictetus

ЭПИКУР

Письмо к Менекею.- см. ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ (X. 122).
• Texte et trad. francaise par M. Conche in Lettres et Maximes. -- Villiers-sur-Mer, 1977. С. 53, 56.

ANTIPATER

• In STOBAEUS IOANNES. Florilegiurn/Ed. A. Meinecke. -- T. III. -- Leipzig, 1863.- P. 11-15. С. 160, 175.

ANTYLLOS

Cf. oribasius

APULEI

De deo Socratis

• Texte et trad. francaise par A. Bourgery (C.U.F.). С. 53.

ARBTAEUS

De causis et signis acutorum et diutwnorum morhonim De curatione acutorum et diuturnorum morborum

• Texte m Corpus Medicorum Graecorum, II.-- Berlin, 1958;
trad. francaise par L. Renaud.-- Paris, 1834. C. 124, 125, 126, 127-128, 132, 134.

267

ATHENAEUS

Cf. ORIBASIUS

DIO CASSIUS COCCEIAN

Historia Romana

• Text with Engl. transl. by E. Cary in Loeb classical Library C. 94.

DIO CHRYSOSTOMUS

Oratio, III

• Text with Engl. transl. by J. W. Cohoon in Loeb classical Library C. 58,101.

EPICTETUS Manuale

• Trad. franc, par Ë. Brehier in Les Sfoi'ciens.-- Paris: Gallimard, 1962 (La Pleiade). C. 65, 73, 181.

GALIEN

De locis affectis

• Texte in Opera omnia/Ed. C. G. Kiihn.- T. VIII;
trad. francaise par Ch. Daremberg. -- T. II; Engl. transl. by R. E. Siegel. -- Basel, 1976. C. 122, 126-127, 130, 133, 148-149, 151.

De cujuslibet tinimi peccatorum dignotione et medela

• Texte m Opera ornnia/ Ed. C. G. Kiihn. - T. VII;
trad. francaise par R. Van der Heist.-- Paris: Delagrave, 1914;
C. 63, 66.

In oribasii:

C. 121-122, 129, 131, 132, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 144.

HIEROCLES

• In STOBAEUS IOANNES. Florilegium. - T. III. - P. 7-11. C. 160, 163, 166-167, 169, 173-174.

MAXIMUS TYRIUS

Maximi Tyrii Philosophoumena/Ed. H. Hobein.-- Leipzig, 1910;

• Texte et trad. lat.- Paris, 1840 C. 205.

MUSONIUS RUFUS

Reliquiae

• Texte rec. et emend. 0. Hense. -- Leipzig, 1905

C. 54, 59, 160, 163-165, 170-171, 173-175, 181-183, 185-186, 189, 192.

ORIBASIUS

Collectio Medicorum Latinorum et Graecorum

• Texte et trad. franc, par U. C. Bussemaker et Ch. Daremberg. - Paris, 1851-1876.

C. 113-115, 121, 122, 129, 130, 131, 133, 135-139, 141-144, 146, 147, 152-153.

PHILODEMUS

Peri parrhesias

• Text. Ed. A. Olivieri. - Leipzig, 1914. C. 60.

PLUTARCHUS

Ad principem ineruditum

• Text with Engl. transl. by F. C. Babbit in Plutarch's Moralia, X. C. 101, 104. Animine an corporis affectiones sint pejores

• Text with Engl. transl. by F. C. Babbit in Plutarch's Moralia, VI. C. 66-67.

De exilio

• Texte et trad. francaise par J. Hani in CEuvres morales, VIII. C. 105.

De tuenda sanitate praecepta

• text with Engl. transl. by F. C. Babbit in Plutarch's Moralia, II. C. 62, 111.

Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus

• Text with Engl. transl. by F. C. Babbit in Plutarch's Moralia, I. C.19.

QUINTILIANUS

De institutione oratoriae
• Texte et trad. francaise par J. Cousin (C.U.F). C. 204.

RUFUS EPHESIUS

Opera
• Texte et trad. francaise par Ch. Daremberg et E. Ruelle. - Paris, 1879. C. 124, 129, 130, 132, 133, 135, 136-137, 142-144, 146-149.

SENECA

De brevitati vitae
• Texte et trad. francaise par A. Bourgery (C.U.F.). C. 54, 74.

Consolatio ad Helviam
• Texte et trad. francaise par R. Waltz (C.U.F.). C.61,68, 191-192.
De otio sapientis
• Texte et trad. francise par R. Waltz (C.U.F.). C.57.
De tranquilitate animi
• Texte et trad. francise par R. Waltz (C.U.F.). C. 54, 57, 61, 74, 104-105.

Naturalium quaestionum libri Vlll/ Ed. A. Gercke. -- Leipzig, 1907. C. 99-100.

Supplementum/Ed.. F. Haase, acc. index rerum memorrabilum. -- Leipzig, 1902. C. 190.

SORANUS De mulierum morbis
• Texte in Corpus Medicorum Graecorum, IV.-- Leipzig, 1927;

trad. francaise par F. J. Hergott.- Nancy, 1895;
Engl. transl. by 0. Temkin.- Baltimore, 1956. C. 126-127, 134, 138, 139, 141-142, 145.

Указатель цитированных произведений

STATIUS PAPINIUS

Silvae

• Texte et trad. francaise par H. Frere et H.-J. Izaac (C.U.F.) C.91.

SYNESIOS CYRENAEUS

De insomnis

• Texte et trad. francaise par H. Druon in CEuvres.-- Paris, 1878. C. 12-13.

СОВРЕМЕННЫЕ АВТОРЫ

ALBUT, C.

Greek Medicine in Rome. -- London, 1921 C. 111.

BABUT,D.

Plutarque et le stoicisme. -- Paris: P.U.F., 1969. C. 196.

BEHR,C.A.

Aelius Aristides and "the Sacred Tales". -- Amsterdam, 1968. C. 11.

BETZ,H.D.

Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature..-- Leyde, 1978 C. 207.

BLOCH, R.

DePseudo-LucianiAmoribus.-- Argentorati, 1907. C. 226, 233.

BONHUFFER, A.

Epictet und die Stoa. - Stuttgart, 1890. Die Ethik des Stoikers Epiktet. - Stuttgart, 1894.

Epictet und das Neue Testament. -- Giessen, 1911 C. 254.

BOSWELL, J.

Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.- Chicago, 1980. C. 85, 204.

BOWERSOCK,G.W.

Greek Sophists in the Roman Empire.- Oxford, 1969. C. 111.

BROUDBHOUX. J.-P.

Mariage et famille chez Clement d'Alexandria.-- Paris: Bcauchesne, 1970. C. 83.

BUFFIERE, F.

Eros adolescent. La pederatie dans la Grece antique. -- Paris: Les Belles Lettres, 1980. C. 226.

CANGUILHEM, G.

Etudes d'histoire et de philosophie des sciences. -- Paris: Vrin, 1968. C. 154-155.

CROOK, J. A.

Law and Life of Rome. -- London, 1967. C. 83.

FERGUSON, J.

Moral Values in the Ancient World. -- London, 1958. C. 92.

FESTUGIERE, A.-J.

Etudes de philosophie greque. - Paris: Vrin, 1971. . C. 53.

FOUCAULT, M.

L'Usage des plaisirs. -- Paris: Gallimard, 1984 C. 178, 184.

GAGE, J.

Les Classes sociales dans I'Empire romain. -- Paris: Payot, 1964. C. 94.

GRANT, M.

The Climax of Rome. The Final Achievement of the Ancient World. -- London, 1968. C. 245.

GRILLI, A.

II problema della vita contemplation nel mondo sreco-romano. -- Milano -- Roma, 1953. C. 57.

GRIMAL, P.

Seneque ou la consience de I'Empire. -- Paris, 1978. C.62.

HADOT, I.

Seneca und die grichisch-romische Tradition der Seelenleitung. -- Berlin, 1969. C. 58, 63.

HADOT, P.

Exercices spirituels et philosophie antique. -- Paris, 1981. C. 51.

HAGG, TH.

Narrative Technique in Ancient Greek Romances. Studies of Chariton, Xenophon Ephesius and Achilles Tatius.- Stocholm, 1971. C. 245.

HIJMANS, B. L.

Askesis: Notes on Epictetus' Educational System.-- Utrecht, 1959. C. 60.

KESSELS, A. H. M.

Ancient System of Dream Classification/ /Mnemosune, 4e ser. - n° 22,1969. C. 16.

LIEBENSCHUTZ, J. H.

Continuity and Change in Roman Religion. -- Oxford, 1979. C. 60.

LUTZ, C.

Musonius Rufus//Yale Classical Studies.- T.X.- 1947. C. 163.

MACMULLEN, R.

Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D.284.- London-New Haven, 1974. C. 94, 95, 96.

MESLIN, M.

L'Homme romain, des origines au 1er siecle de notre ere: essai d'antropologie. C. 161.

NOONAM, J.T.

Conraception et mariage, evolution ou contradiction dans la pensee chretienne/trad. de l'anglais par M. Jossua.-- Paris: Ed. du Cerf, 1969. C. 183.

PIGEAUD, J.

La Maladie de l'ame: etude sur la relation de. lame et du corps dans la tradition medico-philosophique antique. - Paris: Les Belles Lettres, 1981. C. 111.

POMEROY, S.B.

Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity. -- New York, 1975. C. 85, 86, 87.

PRAECHTER, K.

Hierokles der Stoiker.-- Leipzig, 1901. C. 229, 233.

ROSTOVTZEFF, M. I.

The Social and Economic History of the Hellenistic World.-- Oxford, 1941 (reprint). C. 94.

ROUSSELLE, A.

Porneia. De la maitrise du corps a la privation sensorielle. IIe -IVe siecles de lere chretienne. -Paris: P.U.F., 1963. C. 116.

SANDBACH, F. H.

The Stoics.- London, 1975. C. 60, 93.

SCARBOROUGH, J.

Roman Medicine.-- Ithaca,1969. C. 111.

SPANNEUT, M.

Epictet//Reallexikon fur Antike und Christentum, 1962. C. 55.

STARR C. G.

The Roman Empire. - Oxford, 1982. C. 95.

SYME, R.

Roman Papers. - Oxford, 1979. C. 95.

THESLEFF, H.

An Introduction to the Pythagorean Writings of the. Hellenistic Period/ / Humaniora. -- 24, 3.-Abo,1961. C. 160.

VATIN, CL.

Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariee a l'epoque hellenisticjue. -- Paris: De Boccard, 1970. C. 83, 84, 88.

VEYNE, P.

L'amow a Rome/ / Annales E. S. C.- 1978,1. C. 83, 84, 85, 86, 88, 204.

VOELCKE, A. J.

Les Rapports avec autrui dans la philosophie greque, d'Aristote a Panetius. - Paris: Vrin, 1969. C. 49.

ZAHN, TH.

Der stoiker Epiktet und sein Verhaltnis zum Christentum. - Erlangen, 1894. C. 254.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Август (Октавиан), Гай Юлий Цезарь (63 г. до н. э.-- 14 г. н. э.), римский император династии Юлиев-Клавдиев с 27 г. до н. э., усыновленный внучатый племяник и наследник Юлия Цезаря; создал политический режим принципата, 47, 94.

Августин Аврелий (354-- 430), епископ г. Гиппона в Сев. Африке, католический святой, один из отцов церкви, теолог, философ, 155.

Адо И., 58, 63.

Александр из Минда (Полигистор; I в. до н. э.), греческий грамматик, историк и естествоиспытатель, упоминаемый Артемидором; автор популярных в поздней античности трудов по зоологии и мифологии, 11.

Алкивиад (ок. 450-- 404 гг. до н. э.), афинский стратег, племянник и воспитанник Перикла, любимый ученик Сократа; политический авантюрист, заговорщик и перебежчик, 52, 234, 242.

Альбин (II в.), философ-платоник, ученик Гая; жил в Смирне, где его лекции слушал Гален; автор Учебника платоновской философии, и комментариев к диалогам, 53.

Антилл (изв. 330 г.), греческий врач, трактаты по гигиене и хирургии сохранились в своде Орибасия, 113.

Антипатр из Тарса (II до н. э.), греческий стоик, схоларх, учитель Панетия; занимался логикой, этикой, мантикой, 160,175,

Антонин Пий, Тит Флавий (86-161), римский император с 138 г., преемник Адриана, продолжатель его миролюбивой и либеральной политики; усыновил Марка Антония, 102.

Антонины, династия римских императоров в 96-- 112 гг. Наиболее значительные представители -- Траян, Адриан, М. Аврелий; период правления императоров этой династии был высшей точкой в развитии ранней Империи и получил название "золотой век Антонинов" 111.

Аполлодор Тельмесский (III в. до н. э.), греческий писатель и врач, цитируемый Артемидором, Галеном, Плинием Старшим, Атенеем; автор популярных мифологических и естественнонаучных и трактатов, 11.

Апулей Луций (ок. 125 -- после 170-х), римский ритор и писатель, уроженец Мадавры в Африке, учился в Карфагене и Афинах, жил в Риме, преподавал риторику в Карфагене;

автор литературных сочинений разных жанров, самое известное -- сатирический роман Метаморфозы, или Золотой осел (подражание Лукиану) и ряда философских-мифологических трактатов, 53, 56, 246.

Аретей из Каппадокии (кон. I -- нач. 2 в.), знаменитый греческий врач александрийской школы, известен в последние годы правления Нерона;

два его трактата о признаках и лечении острых и хронических болезней сохранились практически полностью, 125, 127, 128, 132, 134.

Аристандр Тельмесский (IV в. до н.э.), греческий писатель, мантик, придворный прорицатель македонских царей, упоминаемый Артемидором,

а также Плутархом, Элианом и др.:

автор трактата О чудесах, который высоко оценивали Лукиан и Плиний Старший, 11.

Аристид, Элий Публий (117-- ок. 185), знаменитый греческий ритор эпохи Антонинов; автор Священных речей и Панегирика Риму, был жрецом Асклепия в Эфесе, 14, 65, 99.

Аристотель Стагирид (384-- 322 гг. до н. э.), крупнейший греческий философ, ученик Платона, основатель перипатетической школы, 99, 121, 137,154,159,166,172,175,191, 155.

Арно Антуан (1612-- 1694), французский теолог и философ, янсенист, один из лидеров научно-философского кружка в Пор-Рояле, 254.

Артемон (Артемен) Милетский, (1-я пол. I в. н. э.), греческий писатель и онирокритик, упоминаемый Артемидором, а также Плинием Старшим, Тертуллианом и др.; в период правления Нерона написал трактат О толковании снов в 22 кн., 11, 14.

Артемидор Далдианский (I-- I! вв.) -- популярный греческий писатель, астролог и онирокритик эпохи Адриана и Антонина Пия; автор Сонника в пяти книгах, 9, 11-- 43.

Архедем Тарсский (II в. до н. э.), греческий философ-стоик, в древности ему необоснованно приписывали учение об общности жен, 184.

Атеней (Афиней; I в.), греческий врач родом из Киликии, основатель школы "пневматиков", близкий к стоицизму; практиковал и преподавал медицину в Риме. Из его текстов сохранились фрагменты, включенные в свод Орибасия, а также извлечения Аэция и Диогена Лаэртского, 112, 114, 137, 141, 146.

Ахилл Татий (V в.), александрийский литератор, автор романа приключений Левкиппа и Клитофон, написанного в подражание Гелиодору, 12, 238, 240, 247.

Аэций из Амиды (VI в.), врач, компилятор, составивший свод из древних медицинских текстов, 132 .

Барт, Карл (1886-1968), швейцарский протестантский теолог, один из основоположников диалектической теологии, 254.

Бонхеффер А.. 254.

Босуэл Дж., 85, 204.

Василий Анкирский (IV в.), христианский теолог; епископ; противник арианства, 155.

Ватен Кл.. S3, 84, 88.

Вейн П.. S3, 84, 85, 86, 88, 204.

Веспасиан, Тит Флавий (9-- 79), римский император с 69 г., основатель династии Флавиев; пришел к власти в результате гражданской войны после смерти Нерона, 61.

Гален, Клавдий (ок. 131-- 200); крупнейший римский врач, ученый и философ, близкий к стоикам, систематизатор античной медицинской науки; вплоть до Нового времени -- главный авторитет в облети диагностики, физиологии и патологии, 61, 64, 109, 117-136, 139-151.

Гелиодор из Амасы (III-- IV вв.), греческий писатель, автор популярного в древности авантюрного романа Эфиопика, или Теаген и Кариклея, оказавшего большое влияние на византийскую и новоевропейскую литературу; по преданию был епископом, 245.

Гемин Тирский (I в. до н. э.), греческий естествоиспытатель, астроном и астролог, близкий к пифагорейской традиции; автор Введения в астрономию и др. частично сохранившихся сочинений; упоминается Артемидором в Соннике, 11, 14.

Геродот Галикарнасский (ок. 480-- 425 гг. до н. э.), крупнейший греческий историк, "отец истории", 193.

Гесиод из Аскиры (кон. VIII -- VII вв. до н. э.), древнейший известный по имени дидактический поэт Греции, автор эпических поэм Теогония и Труды и дни; был земледельцем из Аскиры в Беотии, 142.

Гиппократ из Косса (ок. 460-- 370 гг. до н. э.), авторитетнейший гречес-

кий врач, реформатор древней медицины, под именем которого александрийские компиляторы издавали тексты неустановленного авторства 130, 255.

Деметрий (2-я пол. I в.), нищий кинический философ, проповедовавший в Коринфе и Риме; друг и советник Сенеки и Тразеи Пета; при Веспасиане и Домициане дважды подвергался изгнанию, 60, 73.

Деметрий Фалерский (346-- 283 гг. до н. э.), греческий философ-перипатетик, оратор и политический деятель промакедонской ориентации; в 317-- 307 гг. был правителем Афин, автор Апологии Сократа, воспоминаний и ряда исторических сочинений, 11, 14.

Диоген Синопский (ок. 404 или 412 -- 323 гг. до н. э.), греческий философ-киник, ученик Антисфена, знаменит чрезвычайно эксцентрическим образом жизни, 151, 152.

Диокл из Кариста (IV в. до н. э.), один из крупнейших врачей античности, друг Платона, внес вклад в изучение анатомии, физиологии и эмбриологии; автор первой Анатомии; его часто цитируют Соран, Гален и др., 48, 1492, 255.

Дион Кокцейан из Прусы (Хрисостом; 40 -- ок. 114), греческий философ, ритор, писатель, виднейший представитель "второй софистики", близкий к киникам; вел жизнь странствующего философа, учил в малоазийских городах и в Риме; в конце жизни приближен Траяном, 481, 101, 152, 180.

Дион Кассий Кокцейан (ок. 150 -- ок. 235), греческий историк, родственник предыдущего, друг императора Септимия Севера, при котором занимал различные государственные должности, в т. ч. должность консула; автор частично сохранившейся Римской истории, 94.

Дионис из Гелиополя, греческий писатель, упоминаемый Артемидором в Соннике; ближе не известен; возможно, тождествен автору Критики или комментариев к Гераклиту, известных Диогену Лаэртскому, 11.

Жан-Мари Бордосский (XVII в.), католический теолог и историк античной культуры, автор полемического сочинения Эпикмет-христианин, 254.

Зенон Китайский, или Финикийский (ок. 336-- 264 гг. до н. э.), греческий философ, основатель стоической школы, 19, 54.

Иерокл (Гиерокл; II в.), греческий философ-стоик, взгяды которого были близки к идеям Эпиктета, Сенеки, Марка Аврелия; фрагменты сочинений сохранились у Стобея, 160, 163, 166, 168, 169, 173, 174,197,2281.

Исократ (436-- 338 гг. до н. э.), знаменитый греческий оратор, ученик софистов, возглавлял в Афинах наиболее известную в его время школу красноречия. Никогда не выступал публично; прославился политическими "речами для чтения", в которых отстаивал идею объединения Греции против варваров под началом Афин, 159, 255.

Кальпурния (2-я пол. I -- нач. II вв.), третья жена Плиния Младшего, последовавшая за ним в Вифинию, адресат ряда его писем, 89, 174.

Камю Жан-Пьер (1584-1652), французский прелат, теолог и религиозный писатель, автор свыше ста романов; друг св. Франциска Сальского, 254.

Кангилем Ж.. 154, 155.

Кассий Максим, лицо, которому Артемидор посвятил первые четыре книги Сонника; возможно, тождествен Максиму Тирскому или его отцу, 11, 15.

Квинтиллиан Марк Фабий (ок. 30 -- ок. 100), римский оратор, глава самой известной в Риме школы риторов; наставник Плиния Младшего, Тацита, племянников Домициана и др., 204.

Кир II Старший (?-530 г. до н. э.), первый царь династии Ахеменидов, создатель Персидской империи,

вымышленную биографию которого Ксенофонт изложил в своей Киропедии, 51.

Климент Александрийский (ок. 150 -211 или 216), христианский теолог, один из отцов церкви, создатель школы в Александрии, знаток древней философии, автор сб. Строматы и Педагог, 167, 183, 190.

Крук Дж. А., 83.

.Ксенофонт Афинский (между 430 и 426 -- ок. 355 или 354 гг. до н. э.), греческий историк, ученик Сократа, оставивший о нем ценные воспоминания. Некоторое время служил наемником в Персии, был изгнан из Афин Автор Анабасиса, Греческой истории, Домостроя, Киропедии, сократических диалогов, 51, 57, 89,159, 173,174, 175, 240, 255.

Либаний из Антиохии (ок. 314 -- после 393), один из крупнейших риторов греческого Востока, глава неоплатонической школы в Константинополе; воспитатель императора Юлиана, повлиявший на его отход от христианства, 167.

Липсиус Юстус (1547-1606), нидерландский гуманист, писатель и ученый, вначале католик, затем протестант; впоследствии вернулся к католицизму; преподавал в университетах Йены, Лейдена и Лувена, автор трудов, посвященных древней философии, мечтал о возрождении стоицизма, 254.

Лисий (ок. 445 - 380/378 гг. до н. э.), знаменитый афинский софист и оратор родом из Сиракуз, 234.

Лукиан из Самосаты (ок. 120 -- ок. 190), греческий писатель-сатирик, странствующий софист; после 165г. жил в Афинах, в конце жизни стал судьей в Египте. Автор более полусотни сочинений разных жанров, отмеченных влиянием эпикуреизма, скептицизма и позднего кинизма 57, 91, 167, 204.

Луцилий (I в.), римский всадник, прокуратор Сицилии, философ-любитель, адресат писем Сенеки, 57, 61, 62, 99, 105.

Мак-Мюллен Р., 94, 95, 96.

Максим Тирский (ок. 125-- 185), греческий софист и ритор; известна 41 речь (видимо, лекций), отмеченная эклектическим смешением платонических, перипатетических, стоических, кинических и неопифагорейских идей; возможно тождествен Кассию Максиму, которому Артемидор посвятил первые четыре книги Сонника, 11, 203, 205, 211.

Марк Аврелий Антонин (121-- 180), римский император с 161 г., философ-стоик, автор Размышлений, 47, 54, 59, 65, 102,116, 180.

Марру, Анри Иреней, современный французский историк античности и раннего христианства; основное сочинение -- двухтомное исследование Св. Августин и. конец античной культуры, 255.

Марсия, адресат Утешения к Марсии Сенеки 180.

Менемах (1-- 11 вв.), адресат Плутарховых Наставления о государственных делах и Об изгнании; видимо был должностным лицом в Сардах (Лидия), 99, 100, 105.

Метронакс (I в.), римский учитель философии, лекции которого посещал

Сенека; ближе неизвестен, 57.

Мусоний Руф Гай (ок. 20-- ок. 80) из Вольсиний, известный римский философ-стоик, писавший по-гречески, учитель Эпиктета; в 65 г. сослан Нероном на о-в Гиару за участие в заговоре, в правление Гальбы (69 г.) вернулся в столицу и открыл школу; свои моральные поучения адресовал различным влиятельным особам и даже императорам, 47, 54, 59, 61,160, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 173, 174, 175, 181, 182. 183, 185, 186, 189, 192, 197, 255.

Никокл (IV в. до н. э.), царь Кипра с 374 г., ученик Исократа, который адресовал ему две речи о долге государя и о долге подданных; прославился как мягкосердечный правитель и покровитель искусств, 48.

Никострат Эфесский, греческий писатель, возможно, онирокритик, упо-

277

минаемый Артемидором; ближе неизвестен, 11.

Нунан Дж. Т., 183.

Овидий Назон Публий (43 г. до н.э. -- ок. 18 г. н. э.), один из крупнейших римских лирических поэтов, автор элегий, Науки любви и др., умер в изгнании, 150, 239.

Орибасий (325-- 403), византийский врач, ученик Зенона Кипрского, автор компилятивного свода текстов античных медиков (т. н. Синагоги) 121, 137, 152,153.

Паниасий Галикарнасский (V в. до н. э.), греческий эпический поэт, дядя Геродота, казнен тираном Лигдамистом; автор сочинений О Геракле, в 14 кн. и Об Ионии, 11.

Папирий Фабиан (I в. до н. э.-- 1 в. н. э.), римский оратор, философ и юрист, ученик Секстия и учитель Сенеки;

в своем учении синтезировал стоические и пифагорейские идеи. Труды Папирия по естествознанию, в частности, по зоологии, часто цитировались в поздней античности, 69.

Петроний Арбитр Гай (?-- ок. 65), римский писатель-сатирик, приближенный Нерона, автор знаменитого романа Сатирикон; вместе с Сенекой и Лукан обвиненный в причастности к заговору Пизона, вынужден был покончить с собой, 246.

Пиндар (ок. 521 -- ок. 438 гг. до н. э.), знаменитый фиванский поэт, крупнейший представитель греческой хоровой лирики, 222.

Платон (427-- 347 гг. до н. э.), крупнейший греческий философ, ученик Сократа, основатель философской школы, существовавшей до середины V в. н. э., 20, 57, 137, 159, 166, 178,196, 197, 234, 255.

Плиний Младший, Цецилий Секунд Гай (ок. 61 -- ок. 114), римский писатель и государственный деятель, в 92 г. трибун, при императоре Траяне (112 г.) наместник в Вифинии;

основу его литературного наследия составляют десять книг писем, 56, 90, 91, 174, 175.

Плутарх из Херонеи (ок. 50 -- ок. 120), греческий писатель и историк, близкий к стоицизму, автор знаменитых Сравнительных жизнеописаний, а также

ряда диалогов и трактатов, составляющих т. н. Моралии, 19, 47, 48, 51, 54, 57, 62, 66, 67, 73, 98, 100, 101, 104, 105, 111, 143, 150, 160, 161, 176, 187, 188, 189, 192-198, 204-211, 213, 214, 217-225, 237, 255.

Помрой С. Б, S3, 86, 87.

Пракситель (ок. 390-- 330 гг. до н. э.), крупнейший греческий скульптор классической эпохи, жил в Афинах; наиболее известны его статуи Афродиты Книдской и Гермеса Олимпийского, 227, 228.

Прехтер К., 229, 254.

Пропорций Секст Аврелий (ок. 50 г. до н. э.-- ок. 16 г. н. э.), римский поэт-лирик, автор Элегий, пользовался покровительством Августа; друг Вергилия и Овидия, 150.

Псевдо-Аристотель, анонимный автор Экономики, долгое время приписывавшейся Аристотелю, 159, 160, 187,191.

Псевдо-Лукиан, анонимный автор диалога Две любви (Amoribus), приписывавшегося Лукиану, 167, 204, 205, 206, 226, 227, 230, 232, 240, 241, 243, 244.

Рубеллий Плавт (I в.), римский философ-стоик, племянник императора Друза; в 60 г. сослан Нероном в Малую Азию, а в 62 г. убит, поскольку был потенциальным претендентом на престол, 61.

Руф Эфесский (кон. I в.), знаменитый греческий врач, жил в Риме в эпоху Траяна, автор свыше двенадцати трактатов по медицине, от которых сохранились лишь фрагменты в извлечениях Орибасия, Галена и др., 47,124,129, 130, 132, 135,136,142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 153, 255.

Сапфо (ок. 612 г. до н. э.-- ?), греческая поэтесса, крупнейшая представительница лесбосской мелики, 217, 222.

Секстий Нигр, Квинт (ок. 70 г. до н. э.-- ?), римский врач и философ-эклектик, близкий к стоикам, основал в Риме школу, к которой принадлежали Сотион и Папирий Фабиан; писал по-гречески (сочинения сохранились только в извлечениях Стобея); по свидетельству Сенеки, отличался ригоризмом, доходившим до кинической твердости, 69, 70.

Сенека, Луций Анней Младший (4 г. до н. э.-- 65), крупнейший представитель римского стоицизма, философ, писатель, драматург, воспитатель и доверенный советник Нерона; после раскрытия заговора Пизона вынужден был покончить с собой, 19, 47, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 96, 99, 104, 105, 116, 160, 180, 185, 191, 197.

Серен Анней (I в.), друг Сенеки, адресат трактатов О досуге, О спокойствии души и О твердости мудреца, 61.

Сеян Луций Элий (между 20 и 16 гг. до н. э.-- 31 г. н. э.), префект преторианцев, всесильный временщик при императоре Тиберии, в октябре 31 г. казнен по обвинению в подготовке заговора против императора, 105.

Синесий из Кирены (ок. 370 -- 413), греческий писатель и

философ-неоплатоник александрийской школы;

пытался синтезировать христианские и неоплатонические идеи, стал епископом Птолемаиды, не будучи христианином; по всей видимости, погиб, защищая епархию от варваров; 12.

Сократ (ок. 470-- 399), греческий философ, учивший в Афинах, наставник Платона, Ксенофонта, Антисфена, Аристиппа и др., 52, 57, 72, 203, 220, 234, 242.

.Солон (ок. 640-- 599), древний афинский законодатель и поэт, один из "семи мудрецов", 210, 216, 223.

Сомез Клод (1558-- 1664), французский протестантский теолог, автор многочисленных полемическим сочинений; с 1632 г. жил в Голландии, 254.

Соран Старший из Эфеса (II в.), греческий врач эпохи Траяна, крупнейший акушер античности; жил и преподавал медицину в Риме, позднее в Александрии, автор трактатов О женских болезнях, Об острых и хронических болезнях и др., 47, 126, 134, 138, 139, 141, 155, 255.

Сотион (I в.), римский философ-перипатетик, ученик Квинта Секстия и наставник Сенеки, автор трактата О гневе, 69.

Спуррина Вестриций (сер. I в.), легат в войске Отона, при Флавиях воевал в Нижней Германии, трижды был консулом; посещение его виллы описывает Плиний Мл. 59.

Стаций Публий Папиний (2-я пол. I в.), римский поэт эпохи Флавиев и Антонинов, автор поэмы Фиваида и сборника стихотворений на случай Сильвы, 91.

Стобей, Иоанн (нач. VI в.), византийский компилятор из македонского г. Стобы, составивший антологию, в которую вошли фрагменты более 500 древних авторов, 181.

Тацит, Публий (или Гай) Корнелий (55 или 57 -- после 117), римский историк, автор сочинений Анналов и История, в которых излагаются события, происходившие в Римской империи с 14 по 96 гг., 91.

Тильмон, Себастьен де (1637-1698), французский историк, близкий янсенистким кругам Пор-Рояля; автор биографий отцов церкви и трудов по истории раннего христианства, 254.

Тит Флавий Веспасиан (41-- 81), римский император с 79 г., сын и преемник Веспасиана, отец Домициана 61.

Тразея Пет Луций (или Публий) Кло-дий (ум. 66), римский сенатор, глава "стоической" оппозиции при Нероне; осужден на смерть и покончил с собой в 66 г., 60.

Феб Антиохийский (I в.?) греческий писатель и онирокритик, упоминаемый Артемидором; ближе неизвестен, 11.

Федр, ученик Сократа и Лисия, любимец Платона, который его именем назвал один из своих сократических диалогов, 234.

Фидий (нач. V в.-- ок. 432 или 431 г. до н. э.), греческий скульптор периода высокой классики, создатель фризов Парфенона и др. знаменитых произведений, 55.

Филипп II (ок. 382-336 гг. до н.э.), царь Македонии с 359 г., отец Александра Великого, в 338 г. установил гегемонию над Грецией, 193.

Филодем из Гадары (ок. 110 -- ок. 28 гг. до н. э.), греческий философ-эпикуреец н поэт, ученик Зенона и Сидония, глава неаполитанской эпикурейской школы, возможный учитель Лукреция, известен своей полемикой со стоиками; сочинения, обнаруженные при раскопках Геркуланума, посвящены мифологическим, натурфилософским и логическим проблемам, 60.

Флавии, династия римских императоров в 69-- 96 гг., к которой принадлежали Веспасиан, Тит и Домициан, 11.

Франциск Сальский (Франсуа де Буази, 1567-1622), епископ Женевский, католический святой, писатель и теолог, видный деятель Контрреформации, автор трактатов О благочестивой жизни и О Божественной любви, 190.

Фронтон Марк Корнелий (ум. ок. 175), ритор, воспитатель будущего императора Марка Аврелия; в правление Антонина Пия (143 г.) консул. До нашего времени сохранилась его обширная переписка с Марком Аврелием и Луцием Вером, 65, 116.

Харитон Афродисиискый (кон. 1 или нач. II вв.), греческий писатель, автор Повести о любви Херея и Каллирои, древнейшего из известных нам греческих романов приключений, 20, 245, 246.

Цан Т., 254.

Целлий Аврелиан из Нумидии (кон. IV -- нач. V вв.), позднеримский врач, представитель методической школы, известен обработкой сочинений Сорана по частной патологии и терапии (два трактата, посвященные острым и хроническим заболеваниям), 125.

Цельс Авл Корнелий (I в.) -- римский ученый и врач-любитель; автор обширной энциклопедии по риторике, философии, военному искусству, агономии и медицине, от которой сохранилась только медицинскаяя часть (т. н. трактат О медицине), 1113, 112, 115, 128, 1363, 144.

Эвфрат (ум. 119), философ-стоик, изгнан из Рима Домицианом, в правление Нервы возвратился в столицу; Плиний Младший встречался с Эвфратом в Сирии, будучи военным трибуном одного из восточных легионов, 56.

Эпиктет (ок. 50-- ок. 138), один из крупнейших представителей римского стоицизма, раб по происхождению, ученик Мусония Руфа: изгнанный Домицианом из Риа, учил в Никополисе в Эпире; по примеру Сократа излагал свое учение устно; его идеи дошли до нас в отчасти записях Арриана (сохранились Диатрибы, в русской традиции Беседы, Руководство и некоторые Изречения), 47, 55, 59, 60, 63-66, 67, 71, 72, 97, 103, 160, 167, 168-172, 180-181, 184, 254.

Эпикур (341-- 270 гг. до н. э.), один из крупнейших греческих философов, последователь Демокрита, основатель школы в Афинах, 56, 68, 105.

Юлиан Экланский (ок. 380 -- 445), епископ Экланума, писатель и теолог, ересиарх-пелагнанин; отрешен от сана папой Целестином I, 155.

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ МИШЕЛЯ ФУКО
книги

Maladie mentale et personnalite. -- P.: P.U.F., 1954 Maladie mentale et psychologie. -- P.: P.U.F., 1962 Folie et derasion. Histoire de la folie a l'age classique.-- P.: Plon, 1961

переиздано: Histoire de la folie a l'age classique.-- P.: Gallimard, 1972
русс. пер.: История безумия в классическую эпоху/Пер. И. Стафф.-- СПб., 1998 L'Antropologie de Kant. - T. II. - P.: Vrin, 1964 Naissance de la clinique. Une archeologie du regard medical-- P.: P.U.F., 1963 Raymond Roussel.- P.: Gallimard, 1963 Les Mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines.-- P.: Gallimard, 1966

русс. пер.: Слова и вещи. Археология гуманитарных наук/Пер. Н. Автономовои и
В. Визгина.- М.: Прогресс, 1977; СПб: A-cad, 21994
I/Archeologie du savoir. -- P.: Gallimard, 1966

русс. пер.: Археология знания/Пер. С. Митина и Д. Стасова.-- Киев: Ника-центр, 1996 L'Ordre du discours (lecon inaugurale au College de France). -- P.: Gallimard, 1970

русс. пер.: Порядок дискурса/Пер. С. Табачниковой.-- Фуко М. Воля к истине:
По ту сторону власти и сексуальности.-- М.: Магисте.риум; Касталь, 1996 Surveffler et punir. Naissance de la prison. -- P.: Gallimard, 1975 Histoire de la sexualite. T. I: La Volonte de savoir. -- P.: Gallimard, 1976

русс. пер.: Воля к знанию/Пер. С. Табачниковой.-- Фуко М. Воля к истине Histoire de la sexualite. T. II: I/Usage des plaisirs. -- P.: Gallimard, 1984 Histoire de la sexualite. T. Ill: Le Souci de soi. - P.: Gallimard, 1984

русс. пер.: Забота о себе/Пер. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы под рея А. Б. Мокроусова.--
Киев-- М: Дух и литера; Грунт; Рефл-бук, 1998.

Resume des cours. 1970-1982.- P.: Julliard, 1989.
Dits et ecrits. 1954-1988 (sous la direction de D. Defeit et F. Ewald),.- Vol. I-IV.-P.: Gallimard, 1994
Moi, Pierre Riviere, ayant ergoge ma mere, ma soeur et mon frere. Un cas de partidde au XIXe
siecle(edite et piesente par M. Foucault).- P.: Gallimard-Julliard, 1973
(colL "Archives", n° 49) Le Desordre des families. Lettres de cachet des archives de la Bastille (edite et presente

par A. Farge et M. Foucault). -- P.: Gallimard-Julliard, 1982

(colL "Archives", n° 91)
281

СТАТЬИ, ИНТЕРВЬЮ, ПРЕДИСЛОВИЯ

Introduction, in binswANGER L. Le Reve et 1'Existence (trad. par J. Verdeaux).--
P.: Desclee de Brouwer, 1954

см. также: Dits et ecrits. - T. I, P. 65-119 La recherche scientifique et la psychologie, in Des chercheurs fran, cais d'interrogent.
Orientation et organisation du travail scientifique en France. --
Toulouse: Privat, n° 13,1957

см. также: Dits et ecrits.- T. I, P. 137-158 Preface it la transgression// Critique, n°195-- 196: Hommage a G. Bataile,
aout- septembre, 1963

см. также: Dits et ecrits. - T. L P. 233-250
русс. пер.: О трансгрессии.-- Танатография Эроса.-- СПб.: МИФРИЛ, 1994
Nietzsche, Marx, Freud, in Cahiers de Royaumont.-- T. VI.-- P.: Minuit, 1967

см. также: Dits et ecrits.-- T. I, P. 564-- 579
русс. пер.: Ницше, Фрейд, Маркс//Кентавр,-- 1994, No2 Le structuralisme et Vanalyse litteraire, in Mission culturulle francaise.Informations. --
Tunis, 10 avril-10 mai 1987 Ceci n'est pas une pipe/ /Les Cahiers du chemin, n° 2, janvier 1968

см. также: Dits et ecrits.- T. I, P. 137-158 Reponse a une question/ /Esprit, 1-1° 371, mai 1968

см. также: Dits et ecrits. - T. I, P. 673-695 Qu'est-ce qu'un auteur?'//Bulletin de la Societe francaise de philosophic, 63e annee, n° 3, juillet-- septembre 1969

см. также: Dits et ecrits.- T. I, P. 789-821
русс. пер.: Что такое автор?-- Фуко М. Воля к истине. Jean Hyppolite. 1907-- 1968/ /Revue de metaphysique et de morale, 74e annee, n° 2, avril-juin 1969

см. также: Dits et ecrits. - T. I, P. 779 - 785 Nietzsche, la genealogie, l'histoire, in Hommage a Jean Hyppolite. -- P.: P.U.F., 1971

см. также: Dits et ecrits.- T. II, P. 145-172 Les intellectuels et le pouvoir (entr. avec G. Deleuze)//L'Arc, n° 49,1972

см. также: Dits et ecrits.- T. II, P.306-315 L'Occident et la verite du sexc/ /Le Monde, 5 novembre 1976

см. также: Dits et ecrits. - T. Ill, P. 101 -106 Non au sexe roi (entr. avec B.-H. Levy)/ /Le Nouvel Observateur, 12 mars 1977

см. также: Dits et ecrits.- T. Ill, P. 256-269 Lejeu de Michel Foucault/ /Ornicar? Bullet, period, du Champ freudien, n° 10,1977

см. также: Dits et ecrits.- T. Ill, P. 298-329 Une mobilisation culturelle/ /Le Nouvel Observateur, 12 septembre 1977

см. также: Dits et ecrits.- T. Ill, P. 329-331 Preface a My Secret Life. -- P.: Les Formes du secret, 1977

см. также: Dits et ecrits. - T. Ill, P. 131 -132 La poussiere et le nuage, in L'lmpossible Prison (ed. par M. Perrot).-- P.: Seuil, 1980

см. также: Dits et ecrits.- T. IV, P. 10-19

The Subject and Power, in dreyfus H., rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. -- Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1982

см. также: Le sujet et le pouvoir.-- Dits et ecrits. -- T. IV, P. 10-- 19 On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress (entr. avec H.

Dreyfus et P. Rabinow), in DREYFUS H., RABINOW P. Michel Foucault: Beyond
Structuralism and Hermeneutics, 21983

см. также: A propos de la genealogie de l'ethicjue: un apercu du travail en cours.--
Dits et ecrits.- T. IV, P. 383-411
282

Structuralism and Post-Structuralism (entr. avec G. Raulet)//Telos, vol. XVI, n° 55,1983

см. также: Structuralisme etpoststructuralisme.-- Dits et ecrits. --
T. IV, P. 383-411 Qu'est-ce que les Lumieres?/ /Magazine litteraire, n° 207, mai 1984

см. также: Dits et ecrits.- T. IV, P. 679-688 Preface to the "History of Sexuality", in dreyfus H" rabinow P., ed. The Foucault
Reader. - N. Y.: Pantheon Books, 1984

см. также: Preface a l'"Histoire de la sexualite" Dits et ecrits.-- T. IV, P. 578-- 584 Le souci de la verite/ / Le Nouvel Observateur, 17-- 23 fevrier 1984

см. также: Dits et ecrits. - T. IV, P. 646-649 Le souci de la write'(entr. avec F. Ewald)//Magazine litteraire, n° 207, mai 1984

см. также: Dits et ecrits. - T. IV, P. 668-678

русс. пер.: Забота об истине (беседа с Фр. Эвальдом).-- Фуко М. Воля к истине Foucault, in Dictionnaire des philosophes (ed. par D. Huisman). -- T. I. --

P.: P.U.P., 1984

см. также: Dits et ecrits. -- T. IV, P. 631-- 636 La vie: I'experience et la sciene//Revue de metaphysique et de morale, 90e annee, n° 2: Canguilhem, janvier-- mars, 1985

см. также: Dits et ecrits.-- T. I, P. 763-- 776

русс. пер.: Жизнь: опыт и наука/вопросы методологии.- 1994, No3-4

ИЗДАНИЯ М. ФУКО НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Слова и вещи. Археология гуманитарных наук/Пер. Н. Автономовой и В. Визгина.-- М: Прогресс, 1977; СПб: A-cad, 21994

Археология знания/Пер. С. Митина и Д. Стасова.-- Киев: Ника-центр, 1996 Воля к истине: По ту сторону власти и сексуальности. Работы разных лет/Сост. и пер.

С. Табачниковой.-- М.: Магистериум; Касталь, 1996:

Что такое автор? - Порадок дискурса - Воля к знанию -

Использование удовольствии. Введение -- Забота об истине История безумия в классическую эпоху/Пер. И. Стафф. -- СПб., 1998 Забота о себе/Пер. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы под ред. А. Б. Мокроусова. -- Киев--

М.: Дух и литера; Грунт; Рефл-бук, 1998

Герменевтика субъекта (выдержки из лекций в Коллеж де Франс 1981-- 1982 гг.).--

Социо-Логос.-- Вып. 1.-- М: Прогресс, 1991 Ницше, Фрейд, Маркс/У Кентавр.-- 1994, No2 Жизнь: опыт и наука//Вопросы методологии. -- 1994, No3-4 О трансгрессии.- Танатография Эроса.- СПб.: МИФРИЛ, 1994

IN MEMORIAM
ANIA CHEVALLIER

Светлой памяти Ани Шевалье

посвящено русское издание последнего труда Мишеля Фуко. Возглавляя отдел авторских прав издательства "Gallimard", Аня Шевалье не просто поставила свою -- царственную -- подпись на "свидетельство о рождении" проекта этой книги (и стольких других!); ею нам преподан незабываемый урок терпения, превозмогавшего цепи наших задержек и промедлений. Урок, значимый вдвойне, ведь сама Аня Шевалье без нажима, без оглядки, с каким-то неподражаемо веселым радушием на деле "обратила" перспективу этой жизненной формулы (читатель ее встречает на последней странице "Заботы о себе"): "способ этического свершения, который ведет к самоотверженности -- ип mode d'accomplissement ethique qui tend au renoncement a soi".

Константин Сигов Editions D. L. 28.08.98, Киев

В издательствах "Рефл-бук" и "Ваклер" вышли в свет:

Симона Вейль Укоренение

Симона Вейль -- одна из самых одаренных и загадочных женщин XX века.

Вся ее жизнь и творчество представляли собой протест против хаоса, бессмысленности, неукорененности современной жизни. Воспринимая глубоко лично и по-женски порывисто неудачи Франции во Второй Мировой войне, больная, изнуряющая себя работой и голодом Симона Вейль в последний год своей жизни создает "Укоренение", посвященное поиску более высокой, более действенной правды, чем грубая мощь насилия. Книга стала манифестом послевоенной Франции и одновременно одним из самых глубоких и провокационных явлений в философской мысли нашего столетия.

Алексис де Токвиль Старый порядок и революция

Блестящее исследование известного французского мыслителя посвящено выявлению исторических и социальных причин Великой Французской революции. Глубина и острота анализа, широкая эрудиция, изящный и вместе с тем точный язык изложения принесли книге "Старый порядок и революция" заслуженную славу в истории мировой политической мысли. Благодаря уникальному сочетанию научных и литературных достоинств, тонких наблюдений, неожиданных выводов, смелых обобщений эта книга может быть путеводителем в историю не только французской, но и европейской государственности.

в серии "Актуальная психология":

ЮНГ, НОЙМАНН "Психоанализ и искусство"

Г.АДЛЕР "Лекции по аналитической психологии"

Н.Ф.КАЛИНА "Основы юнгианского анализа сновидений"

"Психология цвета" сб.

АССАДЖОЛИ "Психосинтез" А.МАСЛОУ "Психология бытия" К.РОДЖЕРС

"Клиентоцентрированная терапия" О.РАНК "Миф о рождении героя" К.Г.ЮНГ "Психология и алхимия" "AION" "Синхронистичность" "Психология переноса" "MYSTERIUM CONIUNCTIONIS" "Тэвистокские лекции" Дж.БРАУН

"Психология Фрейда и постфрейдисты" Р.МЭЙ "Любовь и воля" Н.Ф.КАЛИНА "Основы психотерапии" ФРЕЙД

"Основные принципы психоанализа" НОЙМАН "Происхождение и развитие сознания"

По вопросам оптовой закупки книг издательств "REFL- book" и "Ваклер" обращаться:

г.Москва, издательство "REFL- book",

тел./факс.(095)281-70-15

г.Киев, издательство "Ваклер"

бул.Леси Украинки, 34 тел. (044)295-56-14 факс. (044) 295-49-94

г.Санкт-Петербург, издательский дом ПЭТ
тел. (812) 274-96-43

г.Донецк, "Классика"

(0622)93-07-17

Мишель Фуко

ф70 История сексуальности-III: Забота о себе/Пер, с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы под общ. ред. А. Б. Мокроусова.- Киев: Дух и литера;

Грунт; М.: Рефл-бук, 1998.- 288 с. (Astrum Sapientiale)

ISBN 5-87983-074-8

"История сексуальности" М. Фуко (1926-- 1984), крупнейшего французского философа, культуролога и историка науки,-- цикл исследований, посвященных генеалогии этики и анализу различного рода "техник себя" в древности, в Средние века и в Новое время, а также вопросу об основаниях христианской точки зрения на проблемы личности, пола и сексуальности. В Заботе о себе (1984) -- третьем томе цикла -- автор описывает эволюцию сексуальной морали и модификации разнообразных практик, с помощью которых индивидуум конституирует себя как такового (медицинские режимы, супружеские узы, гетеро- и гомосексуальные отношения и т. д.), рассматривая сочинения греческих и римских авторов (философов, риторов, медиков, литераторов, снотолкователей и проч.) первых веков нашей эры, в т. ч. Наставления супругам и Диалог о любви Плутарха, Беседы Эпиктета, Письма к. Луцилию и О гневе Сенеки. Письма Плиния Мл., Размышления Марка Аврелия, Сонник Артемидора, Две любви Лукиана, О назначении частей человеческого тела и О пораженных местах Галена, О медицине Цельса, О женских болезнях Сорана, трактаты позднеэллинистических врачей из сборника Орибасия и т. д. К книге прилагаются аннотированный указатель имен, развернутый указатель цитированных произведений и библиография сочинений Фуко.

Книга рассчитана на философов, культурологов, историков, а также на всех читателей, интересующихся проблемами истории европейской цивилизации.

• На суперобложке приведены цитаты из работ Поля Рикера (Sot тете come un autre-- Seuil, 1990.-- P. 12 и La critique et la coviction.-- Calmann-Levy, 1995.-- P. 122) в переводе К. Б. Сигова

МИШЕЛЬ ФУКО ИСТОРИЯ СЕКСУАЛЬНОСТИ-III:
ЗАБОТА О СЕБЕ
Ответственный за выпуск Л. Н. Захаренко Художественный редактор В. В. Чутур Технический редактор В. Р. Москвитин Корректор А. Е. Ханиева
Сдано в набор 10.09.96. Подписано в печать 21.08.98. Формат 60x881/16 Бумага офсетная No1. Гарнитура Антиква. Печать офсетная. Печатных листов 18. Учетно-издательских листов 12,25. Тираж 5000 экземпляров.
Издательство "Рефл-бук", Москва, 3-я Тверская-Ямская, 11/13. Лицензия ЛР No090069 от 27.12.93 г.
Отпечатано в ППП "Типография "Наука" Заказ No 4365

Сканирование Янко Слава

yankos@dol.ru

yankos@chat.ru
http://people.weekend.ru/yankoslava/index.html
http://www.chat.ru/~yankos/ya.html